



Etnografia e imaginação histórica: Breve introdução sobre as relações entre antropologia e arte, desafios analíticos e (in)segurança

Citation

COMAROFF, J & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. IN: Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010.

Published Version

<http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html#sdendnote1sym>

Permanent link

<http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:12108657>

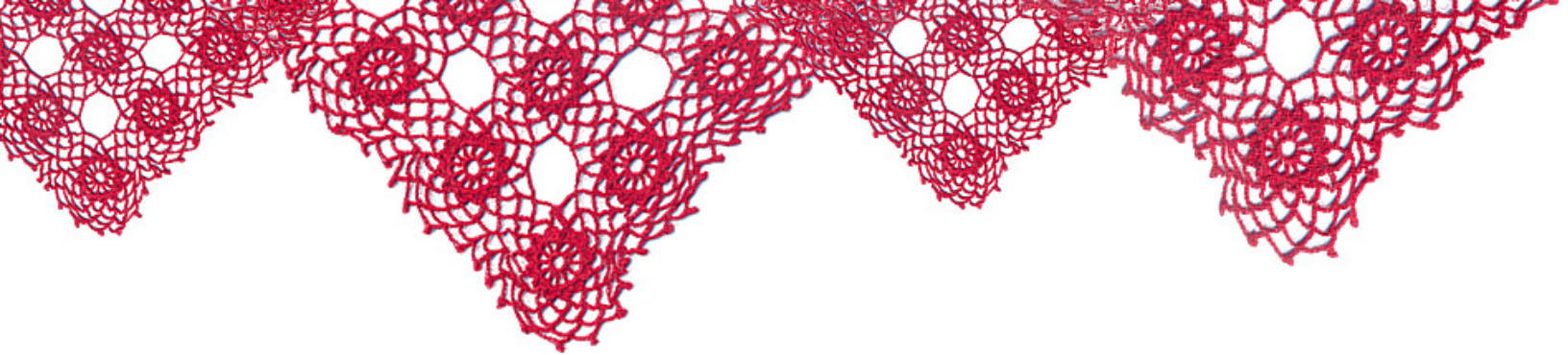
Terms of Use

This article was downloaded from Harvard University's DASH repository, and is made available under the terms and conditions applicable to Other Posted Material, as set forth at <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:dash.current.terms-of-use#LAA>

Share Your Story

The Harvard community has made this article openly available.
Please share how this access benefits you. [Submit a story](#).

[Accessibility](#)



Etnografia e imaginação histórica

Jean e John Comaroff

Tradução de Iracema Dulley¹ e Olívia Janequine²

*Jean e John Comaroff são dois autores de peso no cenário africanista atual, com pesquisa de longa data na África do Sul e um esforço teórico de fôlego, marcado pela aproximação da antropologia com o marxismo e a história. São professores do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e autores particularmente relevantes para os estudos sobre missões e colonialismo na África. Juntos publicaram a obra de referência *Of Revelation and Revolution*, sobre as missões protestantes entre os Tswana, além de inúmeros outros livros e artigos.*

Breve introdução sobre as relações entre antropologia e arte, desafios analíticos e (in)segurança

I.D. e O. J.

O texto a seguir, *Etnografia e imaginação histórica*³, de Jean e John Comaroff, volta-se para o lugar da antropologia no mundo contemporâneo e apresenta a proposta teórico-metodológica dos autores para uma antropologia crítica, consolidando e sintetizando, em especial, o argumento dos livros *Of Revelation and Revolution* (1992) e *Body of Power, Spirit of Resistance* (1985). Outros temas fundamentais da obra dos autores – a corporalidade, as missões, os fenômenos estéticos, o colonialismo e a resistência a ele no contexto da África Austral – também estão presentes. O texto é a introdução ao livro que também se intitula *Ethnography and the Historical Imagination*, publicado pela Westview Press em 1992. Diante da ausência quase total

de publicações em português da obra destes que são autores centrais no debate atual da disciplina e responsáveis por contribuições importantes e criativas na intersecção entre antropologia e história, a publicação da tradução que se segue nos parece fundamental.

No artigo os autores refletem sobre o lugar da etnografia e da história na antropologia como meios complementares entre si para a reflexão sobre o “mesmo” e sobre o “outro”. Voltando-se principalmente para a crise epistemológica que se configura como crise de autoridade da etnografia enquanto método excepcionalmente revelador, os autores apresentam uma argumentação complexa que leva à defesa desse método, associado à imaginação histórica. Abandonado um empiricismo ingênuo, que preconiza a necessidade de ver para crer e remonta às ciências biológicas, a etnografia permanece um método extraordinário a despeito e por causa de sua principal fraqueza: a recusa em se valer cegamente de técnicas padronizadas que permitem que se confira uma pretensa objetividade às metodologias científicas. O texto apresenta reflexões instigantes ao afirmar que o fazer etnográfico se aproxima muito mais do fazer artístico do que das ciências biológicas. A arte aparece como uma aliada em seu questionamento das pretensões de objetividade da ciência e um convite à reflexão sobre o método etnográfico: de acordo com os autores, a principal “tensão produtiva” da etnografia residiria justamente na impossibilidade de separar o objeto do conhecimento daquele que observa.

É essa defesa de um conhecimento encarado por diversas disciplinas como “imperfeito” que faz com que os autores se alinhem ao partido tomado por Evans-Pritchard em oposição a Radcliffe-Brown nos idos da década de 1950, qual seja, de que a antropologia não é uma ciência nos moldes das ciências biológicas, mas uma “arte humanista”, mais próxima da estética, portanto, do que da ciência. Segundo os Comaroff, a etnografia cristaliza em seu próprio procedimento “a inescapável dialética do fato e do valor”, ou seja, o trânsito inevitável, na produção de qualquer conhecimento, entre a empiria que se observa e o lugar teórico e epistemológico a partir do qual se observa. O mérito da etnografia seria principalmente o de reconhecer essa tensão, esse descompasso, que necessita ser de alguma forma contemporizado na produção do conhecimento. A etnografia, assim como a história – e principalmente as duas juntas – seria uma forma de conectar os fragmentos aos quais se pode ter

acesso na pesquisa empírica a um contexto mais abrangente, histórica e culturalmente determinado, que lhes conferiria significado. Se no âmbito das artes tal necessidade não se coloca da forma como ocorre nas disciplinas que ainda se questionam sobre seu estatuto científico, talvez isso se dê em virtude de sua maior receptividade ao caráter experimental do pensamento e da recusa do realismo ingênuo que busca alcançar as coisas em si, despindo-as das representações. Eis por que um diálogo com a arte se afigura profícuo para um questionamento dos limites epistemológicos que somos obrigados a reconhecer a todo instante enquanto antropólogos. Se o texto não tem como foco central a relação entre arte e antropologia, sua discussão do método etnográfico sem dúvida deve muito ao lugar central ocupado pelos fenômenos estéticos na análise dos autores – em sua obra, os corpos, os edifícios, as vestimentas, ao reproduzirem um padrão estético determinado, oferecem ao antropólogo um caminho para a leitura do colonialismo, de suas ideologias, hegemonias e agentes.

O texto, para além de discutir dilemas da disciplina que já eram pungentes há duas décadas, é rico principalmente por apresentar, de forma clara e contundente, a proposta de antropologia histórica dos autores. Numa discussão minuciosa das formas como essa aproximação entre as duas disciplinas foi feita ao longo da história da antropologia, os autores refletem cuidadosamente sobre o que consideram os prós e contras de cada abordagem “passada”, num exercício de crítica que termina com um partido teórico bem delineado. Também é objeto de discussão extensa a relação entre história e etnografia, defendidas pelos autores como métodos complementares na antropologia. Explicitado o partido dos autores, em prol de uma antropologia histórica e cultural em estreito diálogo com o marxismo e mais próxima da arte do que das ciências biológicas, o texto termina com o esboço de uma metodologia para o partido analítico advogado anteriormente e fornece exemplos de análises informadas por esse arcabouço em estudos dedicados a diversas questões: como as formas de hegemonia e ideologia podem iluminar a análise de fenômenos éticos e estéticos, como pensar a relação entre texto e contexto levando em conta o caráter fragmentário pelo qual a cultura se apresenta atualmente para a disciplina, como enxergar processos históricos e culturais mais amplos a partir da materialidade. Em suma, trata-se de uma apresentação sintética e madura da obra dos autores, por isso bastante oportuna para uma primeira publicação em português.

Após esta brevíssima apresentação, estendemos ao leitor o que acreditamos ser um convite por parte dos autores a uma reflexão que conviva com a insegurança e a incompletude, utilizando-se delas como insumo para alçar novos vãos analíticos estimulados pelos desafios que se colocam em toda pesquisa antropológica.

I

“Guerreiros místicos ganham terreno em guerra moçambicana”. A manchete era exótica o suficiente para estar na primeira página do Chicago Tribune num domingo⁴.

“Chamemos isso um dos mistérios da África”, começava a reportagem. “Em áreas devastadas por guerras ao norte de Moçambique, em aldeias remotas com cabanas de palha onde o mundo moderno mal penetrou, espíritos sobrenaturais e poções mágicas estão, de repente, vencendo uma guerra civil que metralhadoras, morteiros e granadas não venceram”. O relato seguia descrevendo um exército com vários milhares de homens e meninos que traziam faixas na cabeça e brandiam lanças. Batizados em homenagem a seu líder, Naparama – que se diz ter sido ressuscitado dos mortos –, exibem no peito as cicatrizes da “vacina” contra balas. Seu território é a província da Zambézia, marcada pela guerra civil que ali se alastra há cerca de quinze anos com financiamento da África do Sul. Rebeldes fortemente armados agora fogem à mera visão dos Naparama e as tropas do governo parecem igualmente assombradas. Segundo a reportagem, aos diplomatas e analistas ocidentais “resta apenas coçar a cabeça, estupefatos”. A matéria termina em tom de autoridade: “Muito da eficácia dos Naparama pode ser explicado pela predominância da superstição em todo Moçambique, um país onde os mercados municipais são cheios de barracas que vendem poções, amuletos, mãos de macaco e pés de avestruz para afastar os maus espíritos”.

Diante de tal evidência, pode-se perdoar os antropólogos por duvidarem de ter causado qualquer impacto na consciência ocidental. Mais de cinquenta anos se passaram desde que Evans-Pritchard (1937) demonstrou, numa escrita simples e direta, que a magia azande era uma questão de razão prática, que a noção de “mentalidade primitiva” é uma ficção da mente moderna; há mais de cinquenta anos se escreve num esforço de contextualizar o que à primeira vista nos parece estranho. Ainda assim não eliminamos o reflexo que faz de “supersticioso” o melhor adjetivo para qualificar as crenças africanas. Não, as cabanas de palha e poções mágicas estão tão instituídas no texto que acabamos de citar quanto em qualquer relato de viajante

do início do século XIX. Há até mesmo um quê de tráfico carnal (as *mãos* de macaco, os *pés* de avestruz). Não importa que esses guerreiros empedernidos sejam, na verdade, vítimas de um conflito integralmente moderno, que vistam roupas civis e marchem cantando canções cristãs; na imaginação popular, eles são signos plenos do primitivo, álibis para um evolucionismo que os coloca – com suas fascinantes tomadas de assalto – do outro lado de um abismo intransponível que os separa de nós.

Esses selvagens produzidos pelo sensacionalismo, atirados à soleira de nossa porta numa manhã nevoenta de domingo, serviram para organizar nossas preocupações acerca do lugar da antropologia no mundo contemporâneo. Isso porque a “reportagem” era menos reveladora dos soldados moçambicanos do que da cultura que os invocava como sua auto-imagem invertida. Apesar da alegação de que o significado perdeu o esteio no mundo do capitalismo tardio, havia uma previsibilidade banal no artigo, que se baseava na velha oposição entre mundanidade secular e mistério espectral, modernismo europeu e primitivismo africano⁵. Mais ainda, o contraste implicava um *telos*, uma visão por demais familiar da História como passagem épica do passado ao presente. A ascensão do Ocidente, diz nossa cosmologia, é paradoxalmente acompanhada por uma Queda: o custo do avanço racional tem sido nosso eterno exílio do jardim sagrado e seus modos encantados de saber e ser. Somente o homem natural, não reconstruído pelo toque de Midas da modernidade, pode gozar de suas certezas sedutoras.

O mito é deveras antigo, mas tem um impacto duradouro no pensamento pós-iluminista em geral e, especialmente, nas ciências sociais. Sejam elas clássicas ou críticas, uma celebração da modernidade ou uma denúncia de sua gaiola de ferro, essas ciências têm, ao menos até recentemente, compartilhado a premissa do desencantamento – o movimento da humanidade da especulação religiosa à reflexão secular, da teodicéia à teoria, da cultura à razão prática (Sahlins, 1976a; n.d.). É claro que os antropólogos raramente ignoraram os efeitos sobre a disciplina de um legado evolucionista persistente (Goody, 1977; cf. Clifford, 1988); ainda assim, ele permanece impregnado em nossos ossos, por assim dizer, com profundas implicações para nossa noção de história e nossas teorias do significado.

Os guerreiros místicos ressaltaram nossa própria desconfiança com relação ao desencantamento, nossa relutância em ver a modernidade – em claro contraste com a tradição – como demarcadora de “uma separação rígida entre cosmologia e história” (Anderson, 1983: 40). De fato, nós nunca atribuímos qualquer relevância analítica a

essa oposição ideologicamente carregada ou a qualquer uma de suas variantes (simples:complexo; prescritivo:orientado para resultados; coletivista:individualista; ritualista:racionalista e assim por diante). Isso porque tais dualismos, disfarçados de pseudo-história, alimentam-se uns dos outros, produzindo caricaturas das realidades culturais que pretendem revelar. Por exemplo, ainda é freqüente a suposição de que comunidades “tradicionais” baseiam-se em certezas sagradas; das sociedades modernas, por sua vez, supõe-se que olham para a história para explicar a si mesmas ou para atenuar sua sensação de alienação e perda (cf. Anderson, 1983:40; Keyes, Kendal e Hardacre, n.d.). Além disso, esses contrastes estereotipados são prontamente espacializados na lacuna entre o Ocidente e o Resto⁶. Não importa o que façam, os Naparama nunca serão mais do que rebeldes primitivos, brandindo seus sabres, suas “armas culturais”, na pré-história de uma aurora africana. Como notou Fields (1985), raramente se atribuem motivos propriamente políticos a esses tipos “milenarios”; eles são raramente considerados responsáveis pelo tipo de ação, racional e orientada a fins, em que a história supostamente consiste. Em um evento, o olhar ocidental freqüentemente desconsidera semelhanças importantes nos modos como as sociedades são feitas e refeitas em toda parte. Com demasiada freqüência, nós antropólogos exarcebamos isso porque investimos nossos próprios esforços em preservar zonas de “tradição”, em enfatizar a reprodução social ao invés da mudança aleatória, a cosmologia ao invés do caos (Asad, 1973; Taussig, 1987). Permanecemos covardes mesmo quando expomos nossas ilhas etnográficas às contracorrentes da história. Ainda separamos comunidades locais de sistemas globais, a descrição densa de culturas particulares da narrativa rala dos eventos mundiais.

Os soldados à prova de balas nos lembram que as realidades vividas desafiam os dualismos fáceis, que os mundos são, em toda parte, fusões complexas daquilo que nós gostamos de chamar modernidade e magia, racionalidade e ritual, história e o aqui-e-agora. Na verdade, nossos estudos sobre os Tswana meridionais há tempos nos provaram que nenhum desses termos se opõe ao outro de antemão – exceto talvez na imaginação colonizadora e nas ideologias que dela emergiram, como o *apartheid*. Apesar de admitirmos que a consciência e a representação histórica possam assumir formas muito diferentes das do Ocidente, resulta que as pessoas em todos os lugares sempre tiveram história.

Assim, já se tornou lugar-comum destacar que os colonizadores europeus não levaram, num ato de heroísmo digno de Carlyle (1842), a História Universal aos povos

que não a tinham. Ironicamente, levaram histórias particulares, histórias bem menos previsíveis do que éramos inclinados a pensar. Pois não obstante as alegações da teoria da modernização – dos *dependistas* marxistas ou dos modelos de “modos de produção” – as forças globais atuaram sobre formas e condições locais de modos imprevistos, transformando estruturas conhecidas em híbridos estranhos. Os resultados de nossas próprias investigações demonstraram que a incorporação dos negros sul-africanos a uma economia mundial não teve simplesmente o efeito de corroer a diferença ou de gerar mundos racionalizados e homogêneos. O dinheiro e as mercadorias, a aprendizagem da escrita e a cristandade desafiaram símbolos locais, ameaçando convertê-los em moeda universal. Entretanto, justamente porque a cruz, o livro e a moeda eram signos tão saturados, foram reempregados, de várias e engenhosas maneiras, como portadores de um grande número de novos significados na medida em que povos não-ocidentais – profetas tswana, guerreiros naparama e outros – moldaram suas próprias visões da modernidade (cf. Clifford 1988:5-6). Estas tampouco foram (ou são) características exclusivas das comunidades “em transição”, daquelas marginais à razão burguesa e à economia mercantil.

Em nossos trabalhos, na medida em que acompanhamos colonizadores de diversos tipos, da metrópole à África e de volta à metrópole, fica claro que a cultura do capitalismo sempre esteve atravessada por sua própria magia e formas de encantamento – tudo isso merece ser analisado. Assim como os evangelistas do século XIX acusaram os pobres de Londres de terem costumes estranhos e selvagens (ver capítulo 10), Marx insistiu em entender as mercadorias como objetos de devoção primitiva, como fetiches. Enquanto hieróglifos sociais, e não meros objetos alienantes, elas descrevem um mundo de poder e significado fortemente entrelaçados, encantado por uma crença “supersticiosa” na capacidade destes objetos de serem prolíficos e se multiplicar. Embora esses curiosos bens sejam mais preponderantes em sociedades “modernas”, seu espírito, como o próprio Marx reconheceu, contagia a política dos valores em toda parte. Se, como demonstra o capítulo 5, olharmos para além do horizonte onde os chamados primeiro e terceiro mundos se encontram, conceitos como o de mercadoria produzem *insights* úteis sobre a constituição de culturas geralmente tidas como não-capitalistas. E assim, o dogma do desencantamento é desalojado.

Exceto nas afirmações da nossa própria cultura, que, em poucas palavras, por muito tempo justificaram o impulso colonial, não existe um grande abismo entre “tradição” e “modernidade” – ou, aliás, “pós-modernidade”. Tampouco, como outros

antes de nós disseram, há muito a ganhar com contrastes tipológicos entre os mundos da *gesellschaft* e da *gemeinschaft* ou entre economias guiadas pelo valor-de-uso e economias guiadas pelo valor-de-troca. Porém, nossa preocupação aqui é menos reiterar este ponto do que fazer uma observação metodológica. Se tais distinções não se sustentam, segue-se que os modos de descoberta a elas associados – etnografia para as comunidades “tradicionais” e história para o mundo “moderno”, passado e presente – tampouco podem ser claramente delineados. Precisamos da etnografia para conhecer a nós mesmos, assim como temos necessidade da história para conhecer os outros não-ocidentais. Porque a etnografia serve, ao mesmo tempo, para tornar estranho o que é familiar e familiar o que é estranho, e ainda mais para compreender ambos. Trata-se, por assim dizer, da bucha de cânone⁷ de uma antropologia crítica.

No que diz respeito à nossa própria sociedade, isso é especialmente fundamental. Pode-se argumentar que muitos dos conceitos aos quais recorremos para descrever a vida moderna – modelos estatísticos, escolha racional e teoria dos jogos, até mesmo os logocêntricos estudos de caso, história dos eventos e narrativas biográficas – são instrumentos daquilo que Bourdieu (1977:97 p.), num outro contexto, chamou de “ilusão sinóptica”. Eles são nossa própria cosmologia racionalizadora posando de ciência, nossa cultura desfilando como causalidade histórica. Tudo isto, como muitos agora reconhecem, requer duas atitudes simultâneas: que olhemos para o nosso próprio mundo como um problema, um lugar adequado para a pesquisa etnográfica, e que, para fazer valer esta intenção, desenvolvamos uma antropologia genuinamente historicizada. Mas como exatamente devemos fazê-lo? Ao contrário do que pensa certa opinião acadêmica, não é tão fácil afastarmo-nos de nosso próprio contexto de significação, estranhar nossa própria existência. Como *fazer* etnografias da e na ordem mundial contemporânea? Quais podem ser, de fato, as orientações substantivas de tal antropologia histórica “neomoderna”?

II

Ambas[, história e etnografia,] estudam sociedades que são *outras* que não aquela onde vivemos. Que esta *alteridade* se prenda a um afastamento no tempo (...) ou a um afastamento no espaço, ou mesmo a uma heterogeneidade cultural, é um caráter secundário em relação à semelhança das posições (...) [E]m ambos os casos, lida-se com sistemas

de representações que diferem para cada membro do grupo, e que, em conjunto, diferem das representações do investigador. O melhor estudo etnográfico nunca transformará o leitor em indígena. (...) Tudo o que o historiador e o etnógrafo conseguem fazer, e tudo o que se pode pedir-lhes para fazer, é alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência (...) mais geral.

Claude Lévi-Strauss (1975:32)

Essas questões decompõem-se em duas partes, em dois temas complementares que começam separados e, como num *pas-de-deux* clássico, fundem-se lentamente, passo a passo. O primeiro é relativo à etnografia; o outro, à história.

Como pudemos perceber, o estatuto atual da etnografia nas ciências humanas é algo paradoxal. Por um lado, sua autoridade foi, e continua sendo, seriamente questionada tanto dentro da antropologia quanto fora dela; por outro, a etnografia tem sido amplamente apropriada como um método liberador em campos que não o nosso – entre eles, os estudos culturais e jurídicos, a sociologia, a história social e a ciência política.⁸ Estariam essas disciplinas sofrendo de uma defasagem crítica? Ou, para ser mais realista, haveria uma sensação concomitante de esperança e desespero que é *intrínseca* à etnografia? Seu relativismo traria como legado uma percepção de sua própria limitação, de sua própria ironia? Parece de fato haver muitas evidências em favor da afirmação feita recentemente por Aijmer (1988: 424) de que a etnografia “sempre esteve (...) ligada a problemas epistemológicos”. A saber, seus pais fundadores, que foram a campo subverter universalismos ocidentais com particularidades não-ocidentais, são agora acusados de terem servido à causa do imperialismo. Gerações de antropólogos viajantes têm, desde então, se debatido com as contradições de um tipo de pesquisa que parece, alternadamente, excepcionalmente reveladora e irredimivelmente etnocêntrica.

A ambivalência é evidente também nas críticas à antropologia, que a acusam tanto de fetichizar a diferença cultural (Asad, 1973; Fabian, 1983; Said, 1989) quanto de – por causa de seu inexorável viés burguês – eliminar por completo a diferença (Taussig, 1987). Sangren (1988:406), por exemplo, numa retrospectiva recente, reconhece que a etnografia “em alguma medida, faz do ‘outro’ um objeto”. Não obstante, afirma em seguida que ela já era “dialógica muito antes de o termo se popularizar”. Pode-se acrescentar que argumentos semelhantes estão presentes em

outros campos acadêmicos que se valem da observação participante: é assim que, ao mapear a crescente literatura dos estudos culturais, Graeme Turner (1990:178) observa que “o impulso democrático e o efeito inevitável da prática etnográfica na academia se contradizem mutuamente”.

Mas *por que* essa ambivalência duradoura? Será a etnografia, como muitos de seus críticos deram a entender, peculiarmente precária em seu empiricismo ingênuo, em sua ausência de reflexividade teórica, em sua arrogância interpretativa? Do ponto de vista metodológico, ela *de fato* apresenta ecos estranhamente anacrônicos que remetem ao credo clássico do “ver para crer”. Neste ponto, ela remete às antigas ciências biológicas, que celebravam francamente a observação clínica e o olhar humano penetrante (Foucault, 1975; Lévi-Strauss, 1976:35; Pratt, 1985); lembremos ainda que a biologia foi o modelo escolhido para uma “ciência natural da sociedade” nos anos dourados da antropologia social (Radcliffe-Brown, 1957). A disciplina, porém, nunca desenvolveu de fato um arsenal de instrumentos objetificantes, estratégias padronizadoras e fórmulas quantificadoras.⁹ Como Evans-Pritchard (1950; 1961) insistiu há muito tempo, a antropologia continuou a ser uma arte humanista, a despeito de suas ocasionais pretensões científicas. Ainda que nunca tenha sido homogênea do ponto de vista teórico, as diferenças e disputas internas quase nunca levaram a revisões extensivas de seu *modus operandi*.¹⁰ De fato, um crítico pouco simpatizante poderia dizer que a etnografia é uma relíquia dos tempos dos relatos de viagem e das explorações, da aventura e do deslumbramento;¹¹ que ainda se contenta em oferecer observações sujeitas à escala e à falibilidade humanas; que ainda depende, por falta de engenho, da facticidade da experiência em primeira mão.

Ainda assim, é possível argumentar que a maior fraqueza da etnografia é também seu principal ponto forte, seu paradoxo é uma tensão produtiva, pois ela se recusa a depositar sua confiança nas técnicas que conferem aos métodos mais científicos sua objetividade ilusória; o compromisso destes com unidades de análise padronizadas, definidas *a priori*, por exemplo, ao se valerem de um olhar despersonalizado que separa sujeito e objeto. De fato, o termo “observação participante” – um oxímoro para os que crêem numa ciência despojada de valores – conota a impossibilidade de separar o conhecimento daquele que o conhece. Na antropologia, é auto-evidente que o/a observador/a é seu “próprio instrumento de observação” (Lévi-Strauss 1975:35). É esse o ponto. Ainda que quisessem, os etnógrafos não poderiam, autorizados pelo idílio purificador da etnociência, esperar

remover todos os traços da arbitrariedade com que lêem os signos dotados de significado em uma paisagem cultural. Entretanto, seria certamente um equívoco concluir que seu método é particularmente vulnerável, mais do que outros esforços, a conhecer os mundos humanos (ou mesmo não-humanos).

Nesse sentido, o “problema” do conhecimento antropológico é apenas um exemplo mais tangível de algo comum a todas as epistemologias modernistas, como perceberam há muito tempo os filósofos da ciência (Kuhn, 1962; Lakatos e Musgrave, 1968; Figlio, 1976). Isso porque a etnografia personifica, em seus métodos e modelos, a inescapável dialética do fato e do valor. Ainda assim, a maior parte de seus praticantes insiste em afirmar a utilidade – de fato, o potencial criativo – desse tipo de conhecimento “imperfeito”. Eles tendem tanto a reconhecer a impossibilidade do verdadeiro e do absoluto quanto a suspender a descrença. Não obstante o jargão realista de seu ofício, aceitam amplamente que – como todas as outras formas de entendimento – a etnografia é historicamente contingente e culturalmente configurada.¹² Por vezes, chegaram mesmo a achar a contradição estimulante.

Ainda assim, conviver com a insegurança é mais tolerável para uns do que para outros. Aqueles que atualmente se preocupam com a questão da autoridade culpam os etnógrafos (supostamente não-esclarecidos) por se fazerem passar por bons realistas à moda antiga. Logo, Clifford (1988:43) aponta que mesmo que nossos relatos “sejam bem-sucedidos em dramatizar o toma-lá-dá-cá intersubjetivo do trabalho de campo (...) permanecem *representações* do diálogo”. É como se a impossibilidade de descrever o encontro em sua completude, sem qualquer mediação, condenasse-nos a verdades menores. De modo semelhante, Marcus (1986:190) contrapõe a “etnografia realista” a uma nova forma “modernista” que, porque “não pode jamais alcançar o conhecimento das realidades que a estatística alcança”, “evocar[ia] o mundo sem representá-lo”.¹³ Já que não podemos ter representações *reais*, é melhor que não tenhamos representação alguma! Todavia, reinscreve-se o realismo ingênuo como um ideal (inalcançável)? Por quê? Por que os antropólogos deveriam temer o fato de que nossos relatos são representações refratárias, de que não podem expressar uma percepção não-distorcida do “mistério imprevisível” da vida social tal como as pessoas a *experimentam*? Por que, em vez disso, os antropólogos deveriam deixar de relatar o modo como essas experiências são social, cultural e historicamente fundamentadas ou argumentar sobre o caráter do mundo que evocam para fazer florescer nossos próprios modos de ver e ser ou para subverter nossas próprias certezas (cf. van der Veer

1990:739)? De qualquer modo, a etnografia não fala *pelos* outros, mas *sobre* eles. Ela jamais pode “capturar” sua realidade por meio da imaginação, nem da empiria. Embora pareça improvável, isso se tornou claro para nós num banheiro da London School of Economics em 1968. Esta acabou por ser uma experiência antecipada da desconstrução; talvez toda a antropologia pós-moderna tenha começado ali. Em uma porta de cabine sem trava, um artista desconhecido – talvez um estudante sem entraves – perguntava a ninguém específico: “será Raymond Firth real ou apenas uma invenção da imaginação tikopia?”¹⁴

Levando a questão adiante, a etnografia não é uma vã tentativa de tradução literal, em que se veste o manto do ser de um-outro, concebido como algo comensurável ao nosso próprio. Trata-se de um modo historicamente situado de compreensão de contextos historicamente situados, cada um com seus próprios – e talvez radicalmente distintos – tipos de sujeitos e subjetividades, objetos e objetividades. A etnografia tem sido, ademais, um discurso inescapavelmente *ocidental*. Nele, para retomar nosso comentário anterior, falamos do não-familiar – novamente o paradoxo, a paródia da doxa – para confrontar os limites de nossa própria epistemologia, nossa própria visão da noção de pessoa, da agência e da história. É evidente que tais críticas jamais serão completas ou definitivas, pois permanecem permeadas por formas de pensamento e prática que não são plenamente conscientes ou livres de constrangimentos. Mas elas oferecem um caminho, em nossa cultura, para decodificar os signos que se fazem passar por universais e naturais, para nos envolver numa troca incerta com aqueles, inclusive acadêmicos, que vivem em mundos diferentes.

Por tudo isso, é impossível livrarmo-nos completamente do etnocentrismo que persegue nosso desejo de conhecer outras pessoas, ainda que nos exasperemos de formas cada vez mais refinadas com o problema. Assim, muitos antropólogos têm desconfiado de ontologias que conferem primazia aos indivíduos em relação aos contextos. Isto porque estas se apóiam manifestamente em pressupostos ocidentais; entre eles, o de que os seres humanos podem triunfar sobre seus contextos com base apenas na força de vontade, o de que a economia, a cultura e a sociedade são o produto agregado da ação e da intenção individuais. Ainda assim, como explicitaremos abaixo novamente, expulsar o sujeito burguês do recorte¹⁵ antropológico tem se mostrado extremamente difícil. Ele/a tem retornado com diversas roupagens, do homem maximizador de Malinowski ao criador de significados de Geertz. Ironicamente,

ele/a aparece novamente nos escritos dos que censuram a etnografia por não conseguir representar o “ponto de vista nativo”. Sangren (1988:416) argumenta enfaticamente que este é um legado da antropologia cultural norte-americana ou, ao menos, a versão dela que separaria a cultura da sociedade, os sujeitos sensíveis das condições que os produzem. Nessas condições, a cultura se torna um produto da construção intersubjetiva: uma teia a ser tecida, um texto a ser transcrito; e a etnografia se torna dialógica, não no sentido absolutamente socializado de Bakhtin, mas no sentido mais restrito de uma troca diádica, descontextualizada, entre o antropólogo e o informante.¹⁶ Nós resistiríamos a uma redução da pesquisa antropológica a um exercício de “intersubjetividade”, à comunhão entre atores concebidos fenomenologicamente apenas através da fala. Como ressalta Hindess (1972:24), a redução da ciência social aos termos do sujeito sensível é um produto do humanismo moderno, de uma visão de mundo ocidental, historicamente específica. Tratar a etnografia como um encontro entre *um* observador e *um* outro – *Conversations with Ogotemmêli* (Griaule, 1965) ou *The Headman and I* (Dumont, 1978) – é fazer da antropologia uma entrevista global etnocêntrica. E é justamente essa perspectiva que embasa o apelo para que a etnografia seja “dialógica” – para que façamos justiça ao papel do “informante nativo”, do sujeito singular, na produção de nossos textos.

Gerações de antropólogos o disseram de modos muito variados: para interpretar os gestos de outrem, suas palavras e piscadelas e outras coisas mais, precisamos situá-los no interior dos sistemas de signos e relações, de poder e significado que os animam. Nossa preocupação última é com a interação entre tais sistemas – com frequência, sistemas relativamente abertos – e as pessoas e eventos que geram; um processo que não precisa privilegiar nem o eu soberano, nem estruturas asfixiantes. A etnografia, argumentaríamos, é um exercício mais de dialética do que de diálogo, ainda que o último seja sempre parte da primeira. Além de conversa, ela impõe a observação da atividade e da interação, tanto formal quanto difusa; dos modos de controle e de constrangimento; do silêncio, assim como da afirmação e do desafio. Ao longo do percurso, os etnógrafos também lêem diversos tipos de textos: livros, corpos, construções, às vezes até cidades (Holston, 1989; Commarof e Commarof, 1991; ver abaixo); mas devem sempre fornecer contextos aos textos e atribuir valores às equações de poder e significado que estes expressam. Os

contextos tampouco estão *lá*, simplesmente. Também eles precisam ser analiticamente construídos à luz de nossos pressupostos acerca do mundo social.

"A representação de grandes sistemas impessoais", em resumo, não é insustentável "no espaço narrativo da etnografia" (Marcus 1986:190). A despeito de todo o resto, tais sistemas estão postos, quer os reconheçamos quer não, nas frases e cenas que apreendemos com nosso olhar tacanho. Mas mais do que isso: é certo que a etnografia se estende além do alcance do olhar empírico; seu espírito inquisidor nos exorta a fundamentar a ação subjetiva culturalmente configurada na sociedade e na história – e vice-versa – para onde quer que a tarefa nos leve. Este espírito está presente, como veremos, no trabalho de historiadores que insistem que a própria imaginação humana é, forçosamente, "um fenômeno (...) *social* coletivo" (Le Goff, 1988:5, grifo nosso). Nesse sentido, pode-se "fazer" etnografia em arquivos, como sugerido por Darnton (1985:3) na expressão "história com minúcia etnográfica" (ver p. 14). Pode-se também "fazer" a antropologia das forças e formações nacionais e internacionais: do colonialismo, do evangelismo, das lutas de libertação, dos movimentos sociais, das diásporas dispersas, do "desenvolvimento" regional e similares. Sistemas desse tipo parecem impessoais e não-etnográficos apenas aos que separariam o mundo "subjetivo" do "objetivo", delegando o primeiro à antropologia e o último a teorias globais (marxismo, sistemas mundiais, estruturalismo), sob cujas asas a antropologia poderia encontrar um abrigo precário (e.g., Marcus 1986). Na verdade, os sistemas parecem "impessoais", e as análises holísticas parecem paralisantes, apenas quando excluímos deles toda possibilidade de manobra humana, de ambivalência e indeterminação histórica – quando deixamos de reconhecer que o significado é sempre, em alguma medida, arbitrário e difuso, que a vida social se baseia, em toda parte, na capacidade imperfeita de reduzir a ambigüidade e concentrar poder.

Como toda forma de investigação, é claro que a etnografia objetifica ao conferir significado – embora talvez menos do que as metodologias que explicam o comportamento humano em termos de motivos supostamente universais. Um crítico rigoroso de uma disciplina vizinha admitiu recentemente que o trabalho da antropologia, "que combina a paixão pelo detalhe com uma aspiração humana, não perde em nada na comparação com suas adversárias etnocêntricas" (Fields, 1985:279). Quanto a isso, a etnografia parece não ser mais intrinsecamente "arrogante" do que outros modos de investigação social (*pace* Turner, 1990:178).

Muito da dificuldade vem do fato de que, por razões profundamente inscritas na política do conhecimento, os antropólogos estudaram, classicamente, populações marginais em relação aos centros do poder ocidental – aquelas que eram, até recentemente, incapazes de oferecer respostas ao que dizíamos a seu respeito. Nesse ponto, como argumentaremos, nossa posição pouco difere da de historiadores sociais radicais dedicados às áreas inferiores da sociedade, às vidas dos “pequenos”, vistas de baixo para cima (Cohn, 1987:39). Os perigos da revelação em tais situações são de fato reais. Assim, se toda representação tem efeitos, aquelas impostas a comunidades desprovidas de capital cultural por mediadores acadêmicos têm mais chances de terem consequências nocivas. No mínimo dos mínimos, precisamos enfrentar a complexidade de nossas relações com nossos sujeitos, textos e públicos – principalmente porque o impacto de nosso trabalho nunca é inteiramente previsível. Isto não só requer um olhar cuidadoso – uma vez mais, com relação aos contextos, tanto os nossos como os que estudamos –, como exige uma ponderação cuidadosa acerca das implicações reais do que fazemos. Uma ponderação que deve ir muito além do reconhecimento, hoje rotineiro, de que nossos escritos são potenciais instrumentos de “alterização”.

Entretanto, a etnografia tem também possibilidades políticas positivas. Não devemos nos apressar, por exemplo, em descartar o desafio que o relativismo cultural coloca à consciência burguesa. O que mais poderia explicar os insultos com que nos cobriram absolutistas estridentes, ensaístas de mente fechada como Alan Bloom? O destino dos Naparama pode nos dizer que somos menos influentes do que costumamos supor. Contudo, nosso trabalho reverbera, *sim*, na e além da academia, embora sua legitimidade e impacto variem conforme o modo como escolhemos formular nossas questões. Estamos diante de um importante momento de escolha. Se entendermos nossa tarefa como um exercício de tradução intersubjetiva, de falar pelos outros e a partir de seu ponto de vista, nossa arrogância nos causará infinitas dificuldades morais e filosóficas. E se acharmos que a tarefa consiste na análise formal de sistemas sociais ou estruturas culturais, concebidas estatística ou logicamente, fugimos completamente da questão da representação e da experiência. Porém, se, seguindo uma tradição européia mais antiga, buscarmos compreender a *produção* de mundos coletivos – a dialética, no espaço e no tempo, das sociedades e dos seres particulares¹⁷, das pessoas e dos lugares, das ordens e dos eventos –, então nos tornaremos receptivos às convenções críticas amplamente compartilhadas pelas ciências humanas não-positivistas. Ao mesmo tempo, tornar-se-á, assim, possível

intercambiar construções analíticas e não subjetividades inverificáveis; poderemos reconhecer os efeitos da história sobre nossos discursos. Então poderemos nos concentrar na interpretação de fenômenos sociais, e não na busca interminável de artifícios textuais para exorcizar o fato de que nossos relatos não são transparências realistas. Por fim, encontrar-nos-emos num terreno epistemológico que compreendemos e controlamos, ainda que provisoriamente.

O segundo tema, relembremos, é a questão da história. Ou, mais precisamente, da antropologia histórica.

No final dos anos 1970 e início dos 1980, tornou-se comum relativizar a guinada antropológica em direção à história-como-panacéia colocando o seguinte problema: "Qual história? Que antropologia?" Nós mesmos levantamos essa questão argumentando que

qualquer relação substantiva entre as disciplinas é determinada *não* pela natureza intrínseca destas disciplinas – se é que tal coisa existe –, mas por considerações teóricas anteriores. Pareceria óbvio, por exemplo, que a análise histórica tem, para estrutural-funcionalistas, significados diferentes dos que tem para marxistas ou estruturalistas. (...) Portanto, afirmar que a antropologia deveria ser "mais" histórica, ou a história "mais" antropológica, pode ser algo bem-intencionado; mas (...) a afirmação permanece vazia sem maiores especificações teóricas. [Do nosso ponto de vista], não deveria haver nenhuma "relação" entre história e antropologia, já que, para começar, não deveria haver divisão entre elas. Uma teoria da sociedade que não seja também uma teoria da história, ou vice-versa, dificilmente pode ser considerada uma teoria.¹⁸

Porém, a questão não terminava aí, pois o espaço de intersecção entre as duas disciplinas era (parece agora que inevitavelmente) permeado por um *geist*¹⁹ específico – uma política da perspectiva, por assim dizer. Evidentemente, as Crônicas das Cortes e Reis dificilmente seriam o tipo de histórias que encontrariam ouvidos simpáticos entre os antropólogos. Tampouco poderiam ser narrativas políticas marcadas por eventos, não importa quão fascinantes, de embaixadas entre impérios, conflitos entre

Estados ou negócios entre chefias; nem relatos quantitativos de mundos passados feitos hoje e que, pelo recurso à sociologia sincrônica, buscavam escrever “histórias gerais” por meio de “números e anonimato”.²⁰

Considerados muito mais interessantes, exceto em certos círculos estruturalistas e marxistas, eram os relatos ricamente detalhados de coisas parecidas com as que nós mesmos estudamos – analisadas, num sentido amplo, de formas semelhantes. Se a descrição era adequadamente densa e o assunto evidentemente distante, melhor ainda. Como não nos interessarmos, por exemplo, pela história de Carlo Ginzburg (1983) acerca da bruxaria e dos cultos agrários na Europa do século XVI, ou por seu relato (1980) do cosmos de um moleiro da época? Tais estudos de *histoire des mentalités*²¹²² não são simplesmente crônicas do cotidiano, dos “pequenos” e de suas práticas corriqueiras; nem – como seus equivalentes ingleses, ainda mais corriqueiros – meros estudos da “*experiência* de homens e mulheres vivos” (Thompson, [1978a] 1979:21; cf. Thomas, 1971; Hill, 1972). Como observa Darnton (1985:3), eles também “[tratam] da nossa própria civilização, assim como os antropólogos estudam culturas alheias”. Hobsbawm (1990:47-48) coloca a questão nas palavras aproximadas do romancista inglês L. P. Hartley: para esses historiadores, “o passado é um outro país, onde as coisas são feitas de modo diferente (...) [onde] até os melhores intérpretes permanecem estrangeiros tendenciosos”.²³ Entretanto, é Raphael Samuel (1989:23) quem provavelmente mais se aproximou de nós em espírito. Argumentando em favor do tipo de história que deveria ser ensinada nas escolas britânicas, afirma, sarcástico: “se não estivéssemos, como os historiadores da alta política, mesmerizados pelo *glamour* do poder, alguém poderia sugerir que é mais interessante estudar cavalos do que políticos, e, ao menos para as crianças pequenas, mais instigante”. Talvez também para os antropólogos. Nossa intenção não é, porém, fazer piada à custa de políticos ou historiadores, mas deixar claro um aspecto metodológico profundo. Como demonstra Samuel, a mudança do avanço da cavalaria para a carroça e o engenho de tração animal, dos jornais esportivos ao texto de *Black Beauty*, revela a textura cultural de uma época. “*Cherchez la vache!*”, recomenda Evans-Pritchard acerca do mundo dos Nuer – conselho com base na mesma convicção: de que na trajetória dos bens cotidianos, das coisas valorizadas, pode-se perceber a constituição de campos sociais complexos. Nós mesmos seguimos esse exemplo no capítulo 5, estendendo o conceito de fetichismo da mercadoria para explorar o modo como o gado permite ter acesso analítico ao universo em transformação dos Tswana

meridionais. Na verdade, ao se colocar contra a história como biografia dos grandes homens, Samuel expressa a mesma preocupação que apresentamos em relação a uma antropologia “do ponto de vista nativo”: a de que ela tende a se concentrar na intenção e na ação individuais em detrimento de processos sociais mais complexos. Tomemos como exemplo a Batalha de Trafalgar, cuja presença nos livros didáticos padrão britânicos deve-se em grande medida à morte heróica do Almirante Nelson. Segundo Samuel, esse evento foi muito menos importante para a formação de uma época do que, digamos, a Lei de Propriedade das Mulheres Casadas²⁴, de 1882. Produto de um conflito social arrastado, a lei teve conseqüências críticas para o casamento, a família e o gênero na Inglaterra do final do século XIX – em outras palavras, para a construção da moderna sociedade britânica *tout court*. Ainda assim, mal aparece nas notas de rodapé dos trabalhos mais importantes.

Historiadores da cultura como Le Roy Ladurie, Ginzburg, Darnton e Samuel são um alívio diante de interlocutores menos amigáveis, em parte porque nos reafirmam que nossos métodos (“suspeitos por se aproximarem da literatura” para as ciências sociais duras [Darnton 1986:6]) são mais rigorosos e reveladores do que aparentam. Mas ainda mais importante, consideram uma virtude – na verdade, não se desculpam por – desenterrar e disseminar as vidas de “outros” insignificantes. Para muitos deles, longe de ser um ato de dominação ou apropriação, este é o primeiro passo de uma sociologia histórica subversiva, uma história escrita contra a hegemonia da alta burguesia, o poder dos parlamentos e a potência das monarquias. Sobretudo, o trabalho desses autores guarda mais do que uma semelhança superficial com a historiografia colonial no modo, assim chamado, subalterno. Isso não se deve meramente a sua preocupação com as “massas sem rosto”, pessoas que deixaram muito poucos vestígios documentais de suas trajetórias prometéticas. A historiografia subalterna também desafia as próprias categorias por meio das quais os passados coloniais foram produzidos. Ao fazê-lo, é consentânea com o impulso democratizante de nosso próprio ofício, de que já falamos anteriormente: o ponto de vista bem-intencionado – alguns diriam auto-complacente – de que a etnografia celebra as narrativas, a consciência e as riquezas culturais das populações não-ocidentais, principalmente as ameaçadas de etnocídio.

Na antropologia, como observamos, a ânsia liberal de falar pelos outros teve o que mereceu. A história social pode parecer menos vulnerável a contra-ataques: seus sujeitos, freqüentemente já mortos e enterrados, não podem mais reagir, nem ser

afetados pela política do saber. Isto é, contudo, um tanto simplista. Não só os estudiosos têm trabalhado cada vez mais com a história-em-processo (cf. Bundy, 1987), como qualquer um que escreva sobre o passado é obrigado a reconhecer que haverá pessoas que poderão sofrer com a forma como a memória social é fixada (cf. Ashforth, 1991). Além disso, há aqueles, tanto revisionistas quanto radicais, que defendem a causa das populações históricas. Assim, Rosaldo (1986) argumenta que, apesar de todos os seus esforços para apreender de dentro o mundo da vida dos camponeses de Montaillou, Le Roy Ladurie (1979) extrai sua narrativa principalmente do ponto de vista de um inquisidor do período; na verdade, Rosaldo aproxima a perspectiva do autor à de um antropólogo colonial. Spivak (1988) vai ainda mais longe: questiona a possibilidade de os subalternos dizerem algo, ainda que por meio dos textos de uma história radicalizada. Parece que na representação do ponto de vista dos “nativos”, vivos ou mortos, as bases epistemológicas dos historiadores da cultura não são mais sólidas do que as dos etnógrafos – nem estão menos enredadas na política do presente (Croce, [1921] 1959:46f).

Isto traz à lembrança a crítica de Jacques Derrida à história da loucura de Foucault e, igualmente significativa, a réplica de Ginzburg; ambas são instrutivas para os antropólogos incomodados com a tirania de uma ciência social totalizadora, especialmente aqueles encantados com a desconstrução. Elas também são relevantes à luz de nossa própria análise (capítulo 6) da consciência histórica de um suposto “louco” na África do Sul do apartheid. É impossível, diz Derrida (1978:34f) em sua recusa da *História* de Foucault (1967), analisar a demência fora da “linguagem limitada e limitante” da razão ocidental. Essa é, contudo, a mesma linguagem que, antes de mais nada, constituiu a *folie* – é o próprio instrumento de sua repressão. Decorre, portanto, que não existe nenhuma posição na estrutura discursiva do racionalismo ocidental de onde se poderia proceder a um questionamento da anormalidade. Derrida (1978:35-36) acrescenta: “Todas as nossas línguas européias, a língua de tudo que participou, de perto ou de longe, da aventura da razão ocidental, [estão implicadas na objetificação da loucura]. (...) Nada no interior desta linguagem, e *ninguém* entre os que a falam pode escapar. (...) [A] revolução contra a razão só pode ser feita em seu interior (...) [e] tem sempre a limitada abrangência de (...) um distúrbio”. Apesar de determinado a escrever uma história da insanidade “sem repetir a agressão do racionalismo,” Foucault é acusado de auto-engano; o projeto, sugere Derrida, era em si pura insensatez, loucura; e assim seu ato de subversão desaparece diante do olhar

desconstrutivo. O paralelo com a política da etnografia é óbvio. A perspectiva analítica desta também se mostra enredada na armadilha da razão ocidental, como uma parte da própria relação – entre sujeito e objeto, observador e observado – em que se baseia o poder/saber colonizador.

Para Ginzburg (1980:xvii), entretanto, a crítica de Derrida é tão simplista quanto niilista, pois, contra todas as forças repressoras do mundo, deixa pouca possibilidade de reação legítima: inação, indiferença irônica, silêncio (cf. Said, 1978).²⁵ Pior ainda, a crítica perde de vista o fato de que “o único discurso que constitui uma alternativa radical às mentiras da sociedade constituída é representado pelas vítimas da exclusão social”. Para levar o argumento adiante, a estranheza, a irracionalidade, o absurdo, a ruptura, a contradição em face das culturas dominantes são espelhos de distorção, ângulos a partir dos quais se expõe a lógica dos signos opressivos e das hegemonias reinantes. Apesar de localizado entre os discursos da razão ocidental, conclui Ginzburg, Foucault foi *de fato* bem-sucedido em usar a história da loucura, da política da sanidade, para desmascarar o caráter coercitivo das convenções e da (auto-)disciplina.

Não devemos extrair disso um falso alívio. Uma coisa é reconhecer a *possibilidade* de que a ruptura, o absurdo ou a resistência revelem – ou mesmo invalidem – o mundo de onde vêm, mas outra bem diferente é assegurar que isso aconteça. Porém, o argumento de Ginzburg quanto ao tipo de história à qual se dedica é relevante para nós mais imediatamente. Esta última fundamenta-se, por definição, necessariamente no que é singular; não pode ter a pretensão de ser representativa, de revelar um aldeão europeu típico do século XVII ou um comerciante urbano do século XIX.

Pois tudo que o historiador da cultura pode “ver” são os fragmentos dispersos de uma época – exatamente como o etnógrafo “vê” apenas fragmentos de um campo cultural. Ainda assim, a idéia de recuperar esses fragmentos – sejam eles indivíduos ou eventos – é “conect[á-los] a um entorno e a uma sociedade historicamente determinados” (1980:xxiv).²⁶ Sim, estes fragmentos chegam a nós, em grande medida, por acaso e são, até certo ponto, ininteligíveis; mas reconhecer e respeitar essa ininteligibilidade, como devemos fazer necessariamente, “não significa sucumbir a uma fascinação tola pelo que é exótico e incompreensível”. Trata-se, antes, de começar a redimi-los, pois “ao serem redimidos, [são] libertados” (1980:xxvi). Isto é,

libertados no sentido de ser reconduzidos a um mundo de interconexões dotadas de significado.

A insistência de Ginzburg na conexão redentora entre fragmentos e totalidades aproxima duas questões fundamentais para a história cultural em geral e, em particular, suas variantes subalternas. Os primeiros ecoam a observação de Samuel (1989:23) de que a “História vista de baixo”, (...) sem um quadro mais amplo, (...) torna-se um *cul-de-sac* e perde seu potencial subversivo”. Sem a devida contextualização, as histórias passadas de pessoas comuns correm o risco de permanecer só isso: histórias. Para tornarem-se algo mais, estas “histórias escondidas”, parciais, têm de ser situadas nos mundos mais abrangentes do poder e do significado que lhes deram vida. Entretanto, esses mundos foram também o lar de outras *dramatis personae*, outros textos, outras práticas de significação. E aqui entra o segundo elemento: não há nenhum fundamento para supor que as histórias dos reprimidos, em si mesmas, forneçam uma chave especial para a revelação; como demonstramos na Terceira Parte, os discursos dos dominadores também rendem *insights* fundamentais sobre os contextos e processos de que fizeram parte. O corolário: não há um grande equilíbrio historiográfico a ser reestabelecido, compensado de uma vez por todas, pela simples substituição das crônicas burguesas pelos relatos subalternos – “varrendo a fachada” das culturas passadas (Porter, 1983:3). A história, lembra-nos Antonio Gramsci, é produzida no confronto entre os diversos mundos da vida que coexistem em dados momentos e lugares – entre as “linguagens tendenciosas” que, para Bakhtin (1982:263; Holquist, 1982:xix), jogam umas contra as outras e contra a “totalidade” (postulada, “realizada”) que lhes confere significado. Para a historiografia, assim como para a etnografia, são as relações entre fragmentos e campos que apresentam os maiores desafios analíticos.

Como, então, conectar partes a “totalidades”? Como redimir os fragmentos? Como tornar inteligíveis os atos, as vidas e as representações idiossincráticas dos outros? Como localizá-los num “ambiente historicamente determinado”? É neste ponto que a história cultural, apesar de suas brilhantes realizações, pára de nos fornecer respostas. Não que isso devesse ser uma surpresa. Assim como nos voltávamos para a história em busca de orientação no momento em que nossas antigas bases paradigmáticas ruíam, muitos historiadores começavam a retribuir o elogio. Assim como tendíamos a ver a história como “boa” – como se o tempo pudesse curar tudo –

eles pareciam ver a etnografia como panacéia. Isso nos deveria ter prevenido de que eles estavam, tanto quanto nós, em apuros teóricos.

Na verdade, muito da historiografia ainda se comporta como se seus fundamentos empíricos fossem auto-evidentes, como se a “teoria” fosse uma afetação exclusiva dos que têm inclinações filosóficas (Thompson, 1978b; cf. Johnson, 1978). Ainda que Collingwood (1935:15) tenha afirmado, tempos atrás, que “os pontos entre os quais a imaginação histórica tece sua teia (...) devem ser alcançados pelo pensamento crítico”, relativamente pouco esforço tem sido feito para questionar os construtos com que se preenchem os silêncios e os espaços entre os eventos, através dos quais histórias desconexas são ajustadas em narrativas-mestras. É evidente que, na prática, o modo como a “imaginação histórica” funciona é culturalmente construído; e assim também a produção dos eventos, como nos lembram os velhos debates sobre a *histoire événementielle*²⁷ (ver adiante). Como foi sugerido, o historiador da cultura não é menos propenso a ler com olhos etnocêntricos do que o antropólogo cultural. Na falta de teorias fundamentadas, etnógrafos do arquivo assim como do campo tendem a virar hermeneutas à revelia, encontrando na antropologia interpretativa uma confirmação de seu próprio individualismo fenomenológico. Dentre os que recorreram a abordagens sistemáticas – especialmente a alguma forma de estruturalismo ou materialismo – muitos foram atraídos, na esteira das crises recentes, por visões menos deterministas, como as de um Gramsci ou um Foucault, ou por “contranarrativas”, tais como o feminismo, a psicanálise e o subalternismo. Em outras palavras, eles têm se apropriado de um legado do pensamento social, cada vez mais global, ao qual nós antropólogos temos igual acesso.

Que lições podemos, em suma, tirar dessa incursão à história? Claramente, são os historiadores da cultura, mais do que qualquer outro cientista social, que validam nosso esforço como etnógrafos. Eles o fazem ao afirmarem a possibilidade de uma antropologia histórica subversiva, que se concentre primeiramente nos pequenos e em seus mundos. Assim como os estudos culturais, com os quais – ao menos na Grã-Bretanha – teve um rico diálogo (ver Turner, 1990:68f; Johnson, 1979), a história cultural tem sido especialmente hábil em revelar que todos os campos sociais são territórios de disputa; que a “cultura” é geralmente uma questão de polêmica, um confronto entre signos e práticas ao longo das linhas falhas do poder; que é possível recuperar, a partir de fragmentos, discordâncias, e mesmo a partir de silêncios, o material bruto com que escrever sociologias imaginativas do passado e do presente.

Porém, é preciso separar os caminhos no final. Dada a relutância dos historiadores em refletir sobre questões teóricas, sua tendência a procurar soluções empíricas para problemas analíticos, precisamos encontrar nosso próprio caminho através do labirinto de enigmas que se apresenta na busca por uma antropologia histórica fundamentada.

III

Assim, com tudo isso em mente, que tipo de antropologia buscamos? E qual exatamente o lugar da etnografia? Segue-se, da forma como colocamos a questão, que os métodos e modelos gerados pela recente reconciliação entre história e antropologia – ou por seus precursores intelectuais, mais antigos do que freqüentemente percebemos (ver, e.g., Cohn, 1980, 1981; J. L. Comaroff, 1984; Rosaldo, 1986) – não nos fornecem uma resposta pronta. Tampouco podemos, como indica nossa breve incursão pela *histoire des mentalités*²⁸, encontrá-la através do exame das historiografias disponíveis e escolha da candidata mais compatível. Vale lembrar a metáfora admonitória de Thompson (1978b: 324) – hoje um tanto gasta, mas ainda valiosa – de que as idéias, as formas de conhecimento não são como produtos num supermercado, bens perecíveis adquiridos casualmente ou deixados de lado, deitados fora ou consumidos.

Começamos a responder a nossa pergunta pela negativa – ou seja, valendo-nos dos tipos específicos de antropologia histórica que procuramos evitar. O método em nossa malícia, para evocar a memória de Edmund Leach (1961:2), será revelado na medida em que avançarmos: é necessário limpar um pouco o terreno para abrir novas trilhas em matas antigas.

Há muitos anos, Nadel (1942: 72) chamou a atenção dos antropólogos para a distinção, já bastante incorporada pela teoria social e pela filosofia, entre história “ideológica” e “objetiva”. A primeira remete à descrição malinowskiana do mito (e.g. 1948: 92f): trata-se do passado como relatado pelas pessoas – com autoridade, com autenticidade, de forma audível – de modo a explicar a forma atual de seu mundo. Em contrapartida, os relatos “fatuais”, obra de observadores desinteressados, são redigidos “de acordo (...) com critérios universais de associação e seqüência”. Nadel não chegou a apontar para o fato de que a história “ideológica” raramente existe (ou nunca existiu) no singular. Afinal, ele escrevia sobre o assunto muito antes de a cultura ser considerada um mosaico fluido, freqüentemente controverso e apenas

parcialmente integrado (ver abaixo) de narrativas, imagens e práticas; antes mesmo de percebermos que em uma única sociedade africana podem coexistir histórias e visões de mundo diversas (segundo critérios de gênero, geração e estrato social).

Os metahistoriadores já não podem furtar-se ao questionamento da distinção entre história ideológica e objetiva em suas reflexões. Não obstante, ela permanece profundamente arraigada no discurso geral do Ocidente e, implicitamente, em grande parte da antropologia histórica. Com que frequência não nos empenhamos em demonstrar que os relatos dos reis, conquistadores e colonizadores – de acordo com o uso de Croce ([1921] 1959:51)²⁹ – são distorções, pura ideologia a serviço do poder, tendo como corolário que nossa versão é mais objetiva, mais factual? O mesmo se aplica ao passado como percebido, de baixo para cima, pelos despojados e excluídos, pelos mudos e amordaçados. Com que frequência não atenuamos seu fracasso em agir em seu próprio interesse, ou simplesmente em agir, procurando demonstrar que forçosamente falham ao não reconhecer os signos e estruturas “reais” que mantêm sua subordinação? Ao fazê-lo, é muito fácil transpor uma fronteira invisível, a já conhecida linha que define os limites da autoridade, tanto etnográfica quanto histórica. Pois uma coisa é admitir que nenhum ator humano pode jamais “conhecer” a totalidade do seu mundo; outra coisa é situar o ponto de vista dos nativos – note-se agora o plural – em seu contexto pertinente. Isso, como sugerimos, é perfeitamente legítimo. Mas arrogar-nos um domínio exclusivo, emancipador e supra-histórico da realidade é algo completamente distinto. Para desenterrar o vocabulário de uma época ultrapassada, o conhecimento social nunca é isento de valores ou preços a pagar. Tampouco existem “critérios universais de associação e seqüência”; vide a crítica feminista de Joan Kelly (1984) às práticas ortodoxas de periodização na história européia. A historiografia universal, como todos deveríamos reconhecer a esta altura, é ela mesma um mito – pior ainda, uma presunção. Aliás, o que há de mais extraordinário na própria idéia – a idéia ocidental de universalismo – é o quão provinciana ela é.

Qualquer antropologia histórica que mantenha uma dicotomia fixa entre o ideológico e o objetivo está fadada a esbarrar em todos os velhos problemas do empiricismo bruto – sem contar as acusações de insensibilidade a seu próprio posicionamento e seu caráter provisório. Em resumo, seria um convite às críticas fundamentadas apresentadas, em sua versão mais recente, pelo pós-modernismo, mas já colocadas por vários outros durante o longo percurso que vai do jovem Marx à

fenomenologia tardia. Defendemos que se alguma distinção entre o ideológico e o objetivo deve, de alguma forma, surgir na antropologia histórica, seria antes como artefato cultural, devendo a própria distinção ser questionada onde quer que venha à tona. A quem confere poder e como o faz? Existem outras formas de consciência histórica nos mesmos contextos? Elas são expressas ou suprimidas? Por que meios? Em resumo, nossa antropologia histórica começa por evitar a própria possibilidade de uma história realista ou essencialista. Isso não significa afirmar que não existam essências e realidades no mundo. Muito pelo contrário. Mas nosso objetivo, assim como o objetivo de muitos outros, é mostrar da maneira mais convincente possível *como* elas são construídas: como as realidades se tornam reais, como as essências se tornam essenciais, como as materialidades se materializam. O “realismo simbólico”, figura do discurso analítico utilizada para propósitos teóricos algo distintos por Brown e Lyman (1978:5), capta bem o espírito da questão. Na medida em que nossa estratégia analítica ainda pode ser considerada objetivista, não deixa de ser eminentemente provisória e reflexiva. Esta talvez seja a marca de uma antropologia neomodernista.

Se nossa antropologia histórica é antiempírica, antiobjetivista e antiessencialista – a não ser no sentido retificado em que usamos estes termos –, é também antiestatística e antitotalizadora. Expliquemos uma vez mais o que pretendemos ao fazer referência a nossa herança intelectual. Recordemos o início da controvérsia a respeito da relação entre história e antropologia na Grã-Bretanha. Foi nessa época que Evans-Pritchard (1950; 1961:20), invocando Maitland (1936:249), situou-nos ao lado da arte e da estética em contraposição à ciência; que Leach (1961), Schapera (1962) e Smith (1962) argumentaram que vínhamos fazendo história o tempo todo, a despeito de nossas alegações em contrário – e não poderíamos nem deveríamos fazer diferente; que a Associação de Antropólogos Sociais da Commonwealth³⁰, em sua conferência anual, enfim abençoou a reconciliação com nossa “disciplina irmã” (Lewis 1968)³¹. Retrospectivamente, fica claro que três formas inteiramente distintas de historiografia estavam sendo discutidas,³² mas ninguém, com exceção de Leach (1954), parece ter chegado a afirmá-lo.

A primeira forma restringia-se a análises de processos repetitivos de curto e médio prazo – análises que dificilmente seriam sequer reconhecidas como históricas hoje, embora fossem freqüentemente citadas como prova de que a antropologia *realmente* se preocupava com o tempo (como se fosse a mesma coisa; ver capítulo 4). Entre elas, as mais significativas eram estudos de grupos domésticos (Fortes, 1949;

Goody, 1958) e aldeias (Mitchell, 1956b; Turner, 1957) que procuravam realizar descrições *totalizadoras* das estruturas sociais ao lançar luz sobre sua dinâmica cíclica. Não nos entendam mal: alguns desses estudos, principalmente os realizados pela Escola de Manchester na África Central, baseavam-se em narrativas sensíveis e viscerais de lutas sociais. Mas estas eram retiradas da história, entregues ao registro do “tempo estrutural”, no qual não há eventos. A despeito de quanto os seres humanos protestassem contra as contradições do seu mundo ou lutassem entre si, suas ações eram sempre vistas como fortalecedoras do sistema vigente, nunca como transformadoras. Semelhante redução não foi exclusiva do funcionalismo britânico: reapareceria mais tarde, com roupagens mais modernas, entre os marxistas preocupados com a reprodução dos sistemas de dominação (e.g. Meillassoux, 1981).

Mais reconhecidamente “histórico” em seu conjunto, ainda que absolutamente não-diacrônico, foi o segundo uso do passado. Recordando os modelos estatísticos de Lévi-Strauss (1963a) e a historiografia fundamentada na “anonimidade dos números” (ver p. 14), pretendia verificar os relatos descritivos dos sistemas sociais existentes com base em taxas e incidências. Evans-Pritchard (1961; 1963:55) observou que “um termo como ‘estrutura’ só pode fazer sentido quando usado como expressão histórica para indicar um conjunto de relações que se sabe ter perdurado por um período considerável de tempo”. Ecos dos *Annales*, ao modo de Braudel (e.g. 1980). Assim, Barnes (1954: 171) reconstituiu 130 anos de história ngoní para mostrar que “a forma de (sua) estrutura social (havia) permanecido a mesma”; desse modo, uma longa e tortuosa história de formação do estado, migração e conquista colonial é destilada em uma totalidade bidimensional inanimada denominada “a ordem política (ngoní)”.³³ Menos grandioso em termos de amplitude, mas semelhante no objeto e no espírito, foi o estudo histórico das instituições sociais. Se pudéssemos, por exemplo, demonstrar que a sucessão entre os Zulu havia passado do pai para o primogênito certo número de vezes, teríamos uma justificativa empírica para afirmarmos a validade do “princípio” da primogenitura. De modo semelhante, se certa proporção dos homens da Alta Birmânia houvesse casado com as filhas dos irmãos de suas mães, poderíamos nos convencer a afirmar que eles “têm” um sistema de aliança assimétrica.³⁴ Note-se a complicada mudança, gramaticalmente canhestra, do passado histórico para o presente etnográfico: ela sintetiza a passagem metodologicamente desconfortável dos dados para a generalização, do evento para a estrutura, da história para a forma.

Quando usado com critério e imaginação, esse tipo de história pode ser instigante. No entanto, as ocorrências estatísticas são via de regra enganosas, especialmente quando lidas através de registros culturais. Elas não só nos convidam a reificar instituições, dotando uma abstração incerta de falsa concretude, como também constroem indicadores distorcidos que apontam para explicações causais. No caso das chefias dos Tswana meridionais do século XIX e início do século XX, por exemplo, os primogênitos geralmente herdavam a propriedade e a posição de seu pai. Mas isso não ocorria necessariamente devido ao princípio de primogenitura, como se tem dito com frequência.³⁵ Em virtude da forma como as disputas sucessórias foram culturalmente construídas, os homens *se tornavam* primogênitos ao longo desses processos (J.L. Comaroff, 1978); as regras de hierarquia podem ter fornecido os termos retóricos segundo os quais se argumentava em favor das reivindicações, mas simplesmente não podiam decidir a questão de uma forma ou de outra. Conforme se infere, foi a lógica da prática, e não um conjunto de normas prescritivas, que deu forma a essas disputas (Bourdieu, 1977: 19f). De forma semelhante, por razões relacionadas à política da afinidade, os vínculos de parentesco próximos e ambíguos que com frequência ligavam os cônjuges antes do casamento eram comumente (re)negociados durante a vida em comum (ver capítulo 4). Conseqüentemente, generalizações a respeito da sucessão e do casamento tswana baseadas em números podem ter um efeito ainda pior do que não dizer nada; podem produzir equívocos.

De fato, como relatos desse tipo são apresentados de forma muito persuasiva, têm a capacidade de transformar fatos frágeis em ficções sólidas;³⁶ como afirmamos, as demonstrações estatísticas³⁷ são, em nossa cultura, o modo de encantamento que torna a verdade “empírica”. Contudo, o que é mais perturbador é que esses métodos desviam nossa atenção da qualidade problemática das práticas habituais, encobrimo sua historicidade ao mistificar sua construção como significado e as bases de seu empoderamento. No que diz respeito à sociologia normal, talvez haja um interesse permanente em ignorar a ambigüidade cultural, sacrificar a polifonia numa busca pela certeza e reduzir as confusas categorias “nativas” a categorias mensuravelmente “científicas”. Assim seja. Este não é o objeto de nossa antropologia histórica.

O terceiro modo de historiografia na antropologia britânica contemporânea, ao qual nos sentimos muito mais próximos em espírito, também nos traz um ensinamento crítico útil. Sendo tudo menos estatístico ou indutivo, baseou-se no axioma de que *todas* as ordens sociais existem no tempo; de que todas são inerentemente instáveis e

genericamente dinâmicas; de que não há “sociedades antropológicas” pré-históricas, para retomar o termo excepcional de Cancian (1976); e de que, como colocou Dumont (1957:21) certa vez, “a história é o movimento por meio do qual uma sociedade se revela como é”. Talvez o estudo mais representativo dessa posição seja a notável obra de Leach, *Sistemas políticos da Alta Birmânia* (1954), sobre a qual se diz que antecipou em muitos anos (1) o movimento na antropologia em direção à teoria da prática (Fuller e Parry, 1989:13), (2) a exigência de situar os sistemas locais nos mundos políticos e sociais mais amplos dos quais fazem parte (Ortner, 1984:142) e (3) o reconhecimento de que todas as comunidades humanas são formadas na interação entre formas internas e condições externas (Leach, 1954:212). Correspondeu também à insistência de Bakhtin (1981:270) de que o holismo dos sistemas (lingüísticos) é postulado, não dado, e que se exerce influência sobre ele de modo a garantir inteligibilidade diante de realidades fragmentárias (ver discussão a seguir).

Para Leach (1954:4), “toda sociedade real é um processo no tempo”: a mudança interna – tanto a transformação no interior de uma ordem existente quanto a alteração de sua estrutura (p. 5) – é perene, contínua e inevitável. Mais ainda, a realidade social nunca “forma um todo coerente”; ela é, por natureza, fragmentária e incongruente (p. 8). O “sistema”, portanto, é sempre uma ficção, um modelo hipotético do mundo, tanto para os atores quanto para o analista. Contudo, acrescentou Leach, trata-se de uma ficção analítica necessária, porque oferece um método por meio do qual conexões de outro modo invisíveis entre os fenômenos sociais podem ser traçadas e explicadas. Muitos têm conhecimento de seu caso etnográfico: afirma-se que na Alta Birmânia os grupos kachin estavam enredados em um padrão dinâmico de movimento entre dois tipos polares, duas representações idealizadas da ordem política. Uma delas era o Estado Shan, extremamente centralizado, hierárquico e autocrático; a outra, a comunidade política *gumlao*, descentralizada, igualitária e “democrática”. A maior parte das comunidades, entretanto, encaixava-se em algum lugar entre os dois, nas chamadas formações *gumsa*. Mas estas não eram estáticas: estavam em constante movimento em direção aos “tipos” Shan ou *gumlao*. Conforme isso acontecesse, as incoerências (isto é, contradições) internas desse “tipo” se manifestariam, incentivando um movimento contrário – ele mesmo impelido pelas ações dos indivíduos em interesse próprio, os quais, recorrendo a diversos valores, favoreciam o processo de mudança estrutural ao

perseguir seus próprios fins (p. 8). O resultado final a longo prazo, cerca de 150 anos, foi um padrão de equilíbrio oscilante.

Sistemas políticos da Alta Birmânia certamente tem suas falhas. Leach foi severamente censurado por (1) valer-se de um utilitarismo crasso, clichê universalista, para dar conta de motivações humanas, separando, portanto, a cultura da sociedade e reduzindo-a à “roupagem exterior” da ação social; (2) recorrer, no entanto, a um idealismo banal para racionalizar o comportamento do *Homo economicus* nos Montes Kachin; (3) descrever *gumsa*, *gumlao* e Shan como “tipos” ideais – sem submetê-los à análise histórica – para em seguida tratá-los como realidades factuais; (4) não ter conseguido situar as comunidades da Alta Birmânia em seu contexto continental e global ou em processos lineares de longa duração e, enfim, (5) reduzir a história a um padrão repetitivo de equilíbrio social (bipolar).

Não estamos preocupados, aqui, em avaliar essas críticas. A despeito de serem ou não justificadas (ver Fuller e Parry, 1989:12-13), cada uma apresenta uma advertência *geral*, algo que qualquer antropologia histórica gostaria de evitar; devem, portanto, ser incorporadas a nossa lista de negativas. Mas também isso é apenas parte da história. Há ainda três ensinamentos, ou melhor, desafios, construtivos a serem extraídos desse valioso esforço para exprimir a afirmação – freqüentemente enunciada, mas raras vezes elaborada – de que as sociedades são “processos no tempo”.

O primeiro refere-se ao caráter fluido e fragmentário da realidade social e à questão da ordem. Leach teria desdenhado qualquer sugestão pós-moderna de que não se pode atribuir nenhuma sistematicidade ao mundo por ele ser experimentado de forma ambígua e incoerente; de que não pode haver regularidade alguma porque a vida social aparenta ser fortuita e inconsistente; de que porque não enxergamos suas formas invisíveis, a sociedade é destituída de forma; de que não há nada por trás de suas superfícies desconexas e multifacetadas. A mera idéia provavelmente lhe teria soado como uma lamentável falta de imaginação analítica. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*, recordemos, propõe-se a revelar a estrutura dinâmica subjacente a uma (des?)ordem de diferentes arranjos e representações, valores e eventos sociais; para demonstrar que, se forem flexíveis o suficiente, nossos modelos deveriam tornar inteligível até mesmo o meio social mais caótico e mutável. Uma vez mais, quaisquer que sejam os méritos do relato de Leach, suas implicações são claras. É necessário

apresentar bons fundamentos para alegar a *não-existência* de um sistema ou estrutura – o fato de não sermos capazes de percebê-los à primeira vista dificilmente prova sua inexistência. Eis, portanto, um desafio antecipado em oposição ao impulso desconstrucionista da década de 1990: a ausência e a desconexão, a incoerência e a desordem precisam, na verdade, ser demonstradas; não podem ser presumidas nem postuladas por indução negativa.

O segundo ensinamento de *Sistemas políticos da Alta Birmânia*³⁸ refere-se à antropologia histórica da moderna ordem mundial, especialmente à preocupação atualmente em voga com o encontro entre sistemas internacionais e regionais, entre culturas universais e locais. A despeito das boas intenções, é impossível restituir a história a povos que supostamente não a têm por meio do recurso a modelos históricos de processos globais, especialmente processos da economia política ocidental, enquanto se mantêm modelos a-históricos de “formações sociais” não-européias – sejam eles descritos na linguagem de Lévi-Strauss, Marx ou Max Weber. Pois, como já foi dito *ad nauseam*, as populações “periféricas” não adquirem história apenas quando impelidas a percorrer seus caminhos pelas maquinações de comerciantes, missionários, militares, industriais ou ministros de Estado. Dito claramente, uma antropologia verdadeiramente histórica será possível somente na medida em que for capaz de iluminar a historicidade endógena de todos os mundos sociais.

Isso pode parecer ultrapassado. Coquery-Vidrovitch (1976:91) afirmou há quinze anos: “ninguém mais duvida de que as sociedades pré-coloniais tinham história”. Ainda assim, reconhecer o inegável é uma coisa; dar conta dele é outra. Modelos de ordens não-capitalistas abundam. Contudo, poucos demonstram sua capacidade interna de transformação (cf. Sahlins, 1981); enfatizam, antes, a mecânica (*a priori*) de sua reprodução. Minúcias terminológicas à parte, quanto *realmente* avançamos em relação a nossa velha concepção sobre sociedades “tradicionais” e culturas “frias”? De mundos locais enredados em ciclos repetitivos de tempo estrutural (Gluckman, 1965: 285f) – até, para citar a surpreendente revisão de sua gênese por Meillassoux (1972:101), que eles sofram “acidentes históricos, geralmente devido a contatos com formações estrangeiras”? Mesmo os esforços recentes para redefinir os “sistemas pré-capitalistas” (ver, e.g., Guy, 1987) tratam-nos como decididamente pré-históricos. O mesmo ocorre com algumas tentativas notáveis de resituá-los no âmbito de uma História Mundial (e.g. Wolf, 1982), das quais a maior parte demonstra

meramente que esses sistemas estão enredados em conexões globais há mais tempo do que se pensava anteriormente; não mostram que sempre foram inerente e internamente dinâmicos – ainda que segundo suas formas particulares.

Com isso, não pretendemos diminuir as intuições que resultaram de se dirigir um olhar renovado a mundos diferentes do nosso através dos olhos, digamos, da antropologia feminista (ver, e.g. Collier e Yanagisako, 1987) ou, por sua vez, do marxismo de Meillassoux, do sistema mundial de Wolf, do estruturalismo de Sahlins e da prática incorporada de Bourdieu. Nós *de fato* aprendemos muito com eles. Mas não obtivemos, afinal, quaisquer teorias ou modelos de aceitação geral acerca da historicidade das sociedades não-ocidentais.³⁹ Talvez isso em si não seja ruim. Entretanto, sem que haja uma maneira de apreendermos essas historicidades – note-se, uma vez mais, a mudança para o plural, o reconhecimento das diferenças –, a despeito de quão provisória seja, a antropologia continuará lançando as “outras culturas” nas sombras atemporais de suas próprias narrativas dominantes. E também permanecerá intacta a oposição paralisante entre historiografia e etnografia.

O último ensinamento a ser tirado de *Sistemas políticos da Alta Birmânia* e dos argumentos que vieram em sua esteira relaciona-se às “unidades de análise”: isto é, os termos através dos quais a ciência social confere vida aos dados para então organizá-los em narrativas explicativas. A análise de Leach coloca a difícil questão sobre se a antropologia histórica sempre se verá obrigada a compartilhar os dois tropos fundamentais da historiografia ocidental: o indivíduo e o evento. Note-se que, segundo o relato do autor, o principal tema do passado kachin era o equilíbrio oscilante, um amplo movimento de época que se realizava através de uma série de incidentes cumulativos impelidos por motivações humanas (universais) e modos de ação (racionais). Ao oferecer sua versão metodológica individualista da mudança estrutural, Leach recai numa concepção clássica e classicamente etnocêntrica de história social. Certamente, ele não foi o único a encontrar dificuldades em escapar ao modernismo liberal de sua própria cultura européia. A obsessão do estruturalismo com o indivíduo e o evento vem de longa data,⁴⁰ e esses fantasmas nunca chegaram a ser abandonados de uma vez por todas. A situação do estrutural-funcionalismo é semelhante: a despeito de sua excessiva preocupação com o nomotético, acabou por se estabelecer cada vez mais, como dissemos anteriormente, sobre uma arquitetura empírica de histórias de vida, estudos de caso, dramas sociais de conflito interpessoal e similares. De fato, embora isso freqüentemente não seja observado, a biografia – a

óptica que funde o indivíduo e o evento tanto numa visão de mundo quanto num gênero narrativo – encontra-se no núcleo metodológico de grande parte da etnografia e da história.

Contudo, existe aí um risco. As biografias são tudo, menos inocentes.⁴¹ Seus veículos textuais mais expressivos em nossa sociedade são o diário íntimo, o relato cotidiano e as memórias, presentes em grande parte da escrita histórica, freqüentemente ingênua do ponto de vista metodológico. No caderno de campo do etnógrafo, a biografia geralmente surge à guisa de história de vida, invento dialógico do observador e do sujeito. Entretanto, o diário e a história de vida são modos de inscrição culturalmente específicos e manifestamente ideológicos. O primeiro está profundamente relacionado à ascensão da noção de pessoa burguesa no século XVIII; Barker (1984), entre outros, remete suas origens ao “eu” cartesiano, imagem de um ser *auto*-consciente sendo libertado das teias do encantamento e possuidor da capacidade de contemplar e avaliar o mundo. Como meio de (auto)-representação, de forma geral, as histórias de vida indicam uma noção da trajetória humana como progressão ordenada de ações e eventos; da biografia como história personificada, da história como biografia composta; da “ilusão biográfica”, como denominada por Bourdieu (1987), fantasia modernista acerca da sociedade e da noção de individualidade segundo a qual cada um tem, potencialmente, controle sobre seu destino, em um mundo constituído pelas ações de “agentes” autônomos. É essa fantasia que leva os historiadores a buscar causas sociais na ação individual e ação social em causas individuais; a encontrar a ordem dos eventos colocando-os em ordem.

Na medida em que registra tais ações e eventos, a “história de vida” consiste num instrumento da história-em-processo burguesa. Ela é um fio no processo por meio do qual os pensamentos e feitos privados são entretecidos nas narrativas coletivas das épocas e civilizações. Ela tampouco é um instrumento passivo, imparcial. Gusdorf (1980:29), ao observar que a autobiografia é característica da sensibilidade ocidental à noção de individualidade, argumenta que ela “foi bastante útil na conquista sistemática do universo”. Os antropólogos, como bem sabemos, são supostamente cúmplices nesse processo: ao traduzir a experiência dos outros para nossas próprias medidas do estar-no-tempo (cf. Fabian, 1983); somos acusados de definir os termos segundo os quais esses outros podem ser representados – e transformados em sujeitos, nos dois sentidos da palavra⁴².

Gusdorf pode ou não estar correto quanto à “conquista sistemática do universo”. Nossa preocupação mais imediata, a esta altura, é com o fato de que a maior parte da ciência social insiste em tratar a biografia como uma janela neutra e transparente para a história. Ao fazê-lo, serve à perpetuação da “ilusão biográfica”: considerar prometêicas as pessoas e as performances, encontrar os motores do passado e do presente no individualismo racional e dedicar pouca atenção às formas sociais e culturais que silenciosamente configuram e constroem a ação humana. Isto está a um passo de encarar a História e a Sociedade como uma dramaturgia de vidas que se cruzam: um teatro no qual, conforme os holofotes da narrativa se concentram cada vez mais sobre os atores e seus roteiros, o texto – triste substituto da vida – torna-se tudo. E o contexto se dissolve em tantas sombras.

Se a antropologia histórica pretende evitar repetir as excentricidades e etnocentricidades do Ocidente, o indivíduo e o evento devem ser tratados como problemáticos em toda parte. De que forma exatamente são constituídos, cultural e historicamente? O que determina ou torna indeterminadas as ações dos seres humanos no mundo? O que decide se, antes de mais nada, o indivíduo limitado chega a ser uma unidade evidente de subjetividade? O que é que, em um certo contexto social, constrói utilidades e racionalidades, motivos “privados” e consciências coletivas, visões de mundo dominantes e símbolos polivalentes, signos consensuais e imagens controversas? Exatamente como são forjados os átomos carregados de significado da ação e da interação humanas? Os ensinamentos que extraímos de *Sistemas políticos da Alta Birmânia* – e, de forma mais geral, da primeira reconciliação entre a história e a antropologia – convergem para essas questões. De fato, se considerados à luz de nosso diálogo com a *histoire des mentalités*, apresentam três desafios a qualquer antropologia histórica: (1) voltar a atenção para as equações entre estrutura e indeterminação, forma e incoerência que se colocam para a apreensão do movimento das sociedades e dos povos através do tempo; (2) revelar a historicidade, tanto perceptiva quanto prática, endógena dos mundos locais de modo a compreender melhor seu lugar nos processos históricos mundiais dos quais fazem parte e (3) romper com os tropos básicos da historiografia ocidental – a biografia e o evento – ao situar o ser e a ação, comparativamente, em seus contextos culturais diversos.

Neste momento, uma mudança de tonalidade seria adequada. Montado, de modo crítico, o cenário para nossa antropologia histórica, gostaríamos de dizer algo a respeito de seus fundamentos conceituais positivos. Começamos a esboçá-los em *Of*

Revelation and Revolution (1991). Conseqüentemente, apresentamos aqui um resumo mais sucinto; de qualquer forma, como enfatizamos anteriormente, desejamos que os ensaios falem por si.

Nosso ponto de partida é claramente a própria idéia de cultura. Esta ainda é, por excelência, a palavra-chave da antropologia, e, se os desenvolvimentos recentes dos estudos culturais e da “poética cultural” (Greenblatt, 1990:3) afetaram-na de alguma forma, foi antes como reforço, não como ameaça. Por razões detalhadas alhures (Comaroff e Comaroff, 1991:13f), consideramos a cultura o espaço semântico, o campo de signos e práticas no qual os seres humanos constroem e representam a si mesmos e aos outros e, portanto, a suas sociedades e histórias. Ela não é meramente uma ordem abstrata de signos ou de relações entre signos, nem tampouco a soma de práticas habituais. Nem pura linguagem, nem pura *parole*⁴³, nunca constitui um sistema fechado e totalmente coerente. Muito pelo contrário: a cultura sempre contém em si mensagens, imagens e ações polivalentes, potencialmente contestáveis. Ela é, em resumo, um conjunto de significantes-em-ação situados na história e desenrolando-se ao longo dela, significantes ao mesmo tempo materiais e simbólicos, sociais e estéticos. Alguns deles serão entretecidos, a qualquer momento no tempo, para configurar visões de mundo relativamente explícitas, integradas de forma mais ou menos coesa; outros poderão ser vigorosamente contestados, apropriados por contra-ideologias e “subculturas”; já outros poderão tornar-se mais ou menos livres, relativamente flutuantes e indeterminados em seu valor e significado.

Nos últimos anos, argumentou-se extensamente que o conceito de cultura é, em si, incapaz de apreender as bases carregadas de significado da economia e da sociedade, da história habitada e dos mundos imaginados. O “poder”, ouvimos dizer, deve ser incluído na equação, pois determina por que alguns signos são dominantes e outros não; por que algumas práticas parecem ser consensuais e outras, controversas – mesmo quando embasadas pela tecnologia do terror. Concordamos com a idéia geral, mas fazemos uma ressalva de advertência: o poder em si não está nem acima nem fora da cultura e da história; está diretamente envolvido em sua construção e determinação. Não pode, portanto, ser “adicionado” a elas de modo a resolver os grandes enigmas da história e da sociedade.

Argumentaríamos que, nesse ponto, a hegemonia e a ideologia, gêmeas terríveis de grande parte da teoria social recente, tornam-se evidentes. Embora lamentemos o uso freqüentemente inespecífico e desvalorizado desses termos, eles

realmente indicam, se usados com cuidado, uma forma convincente de nos referirmos à força do significado e ao significado da força – isto é, à inseparabilidade do poder e da cultura. Eles também se prestam a reconfigurar a própria idéia de cultura de modo a abranger, de uma só vez, seus aspectos sistêmicos e indeterminados: o fato de mostrar-se, por um lado, como visão de mundo ordenada e, por outro, como repertório heterodoxo, caótico até, de imagens e práticas polivalentes.

Assim, o poder é uma qualidade intrínseca do social e do cultural; em resumo, sua capacidade de determinação. Às vezes, ele aparece como a capacidade (relativa) dos seres humanos de moldarem a vida dos outros através do controle sobre a produção, a circulação e o consumo de signos e objetos, sobre a formação tanto das subjetividades quanto das realidades. Assim é o poder no modo *agente*. Mas ele também está imerso nas formas da vida cotidiana, formas que norteiam as perspectivas e práticas humanas em trajetórias convencionais. “Naturais” e “inefáveis”, essas formas parecem estar além da agência humana, a despeito do fato de servirem a interesses que podem ser humanos ao extremo. Esse tipo de poder *não-agente* impregna, por exemplo, a estética e a ética, a forma construída e a representação do corpo, o conhecimento médico e a produção material. E seus efeitos são internalizados – em seu aspecto negativo, como restrições; em seu aspecto neutro, como convenções; em seu aspecto positivo, como valores.

Sugerimos que a distinção entre modalidades de poder e agência subjaz às diferenças e à relação entre ideologia e hegemonia – que podem ser consideradas de forma profícua como as duas dimensões de poder em qualquer cultura.

Elaboremos. Consideramos que a hegemonia se refere à ordem de signos e práticas materiais, retirados de um campo cultural específico, que passam a ser admitidos como a forma natural, universal e verdadeira do ser social – embora sua introdução nos mundos locais nunca seja automática, sempre passível de ser desafiada pela lógica das formas culturais predominantes. Ela consiste em subentendidos: coisas que, sendo axiomáticas, não costumam ser objeto de explicação ou disputa (cf. Bourdieu, 1977:94, 167). É por esse motivo que seu poder parece ser independente da agência humana, residir naquilo que silencia, no que situa além dos limites do pensável. Como consequência, raras vezes é contestado abertamente. De fato, no momento em que qualquer conjunto de valores, significados e formas materiais passa a ser explicitamente negociável, sua hegemonia está ameaçada; nesse instante, torna-se objeto de ideologia ou contra-ideologia.

Conseqüentemente, a ideologia descreve “um sistema articulado de significados, valores e crenças de um tipo que pode ser abstraído como (a) ‘visão de mundo’” de qualquer agrupamento social (Williams, 1977:109). Trazida na prática cotidiana e nos textos auto-conscientes, nas imagens espontâneas e nos estilos populares, essa visão de mundo pode ser mais ou menos sistemática no que lhe é interno, mais ou menos coerente em suas formas externas. Contudo, enquanto existe, fornece um esquema ordenador, uma narrativa mestra para a produção simbólica coletiva. Obviamente, para invocar Marx e Engels (1970), a ideologia reinante de qualquer período ou local será a do grupo dominante, embora seu grau de preeminência possa variar um bocado; variará também a extensão do poder que lhe será conferido pela força instrumental do Estado. Mas populações outras, subordinadas, também têm ideologias. E na medida em que tentarem se afirmar, adquirir algum controle sobre os termos segundo os quais o mundo é organizado, também elas se referirão a essas ideologias ativamente – ainda que apenas para se oporem a seus símbolos.

Aqui reside, portanto, a diferença básica entre hegemonia e ideologia. A hegemonia consiste em construtos e práticas convencionais que já permeiam uma comunidade política; a ideologia tem sua origem nas afirmações de um grupo social particular. A hegemonia está além da argumentação direta; a ideologia tende a ser percebida como uma questão de opiniões e interesses conflitantes e está, portanto, mais sujeita à contestação. A hegemonia, quando é mais eficaz, é muda; a ideologia convida à argumentação.

A hegemonia é, pois, a parte de uma ideologia dominante que foi naturalizada e, tendo forjado um mundo tangível em sua imagem, não parece ser de modo algum ideológica. Em contraposição, as ideologias dos subordinados podem expressar uma experiência até então silenciosa, freqüentemente inflamada pelas contradições que uma cultura dominante já não consegue esconder. O modo como uma visão de mundo sectária chega, de fato, a naturalizar estruturas de desigualdade – ou, ao contrário, a maneira como o lugar-comum passa a ser questionado – é sempre uma questão historicamente específica. Geralmente envolve, contudo, a reivindicação de controle sobre vários modos de produção, tanto simbólicos quanto materiais – controle que, como o entendia Foucault, deve ser mantido de modo a tornar-se invisível. Pois é apenas por meio da repetição que as coisas deixam de ser percebidas ou observadas, que se tornam habituais a ponto de não mais serem notadas. Ao mesmo tempo,

contudo, nenhuma hegemonia chega a ser total (Williams,1977:109); tem de ser constantemente produzida e, ademais, pode ser desfeita. É por isso que foi descrita como um processo, não como uma coisa – um processo que deve ser objeto da atenção de todos os regimes dominantes. Quanto mais bem-sucedido for um regime, mais sua ideologia se dissolverá no domínio da prática hegemônica; quanto menos bem-sucedido for, mais suas convenções tácitas estarão sujeitas a controvérsias. É auto-evidente que isso ocorrerá mais facilmente quando a distância entre o mundo-como-representado e o mundo-como-experimentado se tornar simultaneamente palpável e insuportável.

Em *Of Revelation and Revolution* avançamos ainda mais nesse esquema analítico, usando-o para explorar a consciência e a representação, a agência histórica e a prática social, a dominação e a resistência, as ordens sociais globais e locais e a política e a cultura do colonialismo. Aqui, pretendemos apresentar uma idéia mais geral: de que é possível, para a antropologia, viver tranquilamente com o conceito de cultura e defendê-lo de forma convincente contra seus críticos. Mas isso requer que tratemos a cultura como um campo semântico em mutação, um campo de produção simbólica e prática material permeado pelo poder de modos complexos.

Em suma, longe de ser redutível a um sistema fechado de signos e relações, o mundo dos significados é sempre fluido e ambíguo, um mosaico parcialmente integrado de narrativas, imagens e práticas de significação. Suas formas – indissociavelmente semânticas e materiais, sociais e simbólicas – parecem ser, paradoxalmente, ao mesmo tempo (e certamente ao longo do tempo) coerentes, embora caóticas; imbuídas de autoridade, embora contestáveis; extremamente sistemáticas, embora imprevisíveis; consensuais, embora internamente contraditórias. O paradoxo, é claro, é ilusório. Em suas dimensões hegemônicas, qualquer cultura se apresenta, *de fato*, como relativamente coerente, sistêmica, consensual e imbuída de autoridade. Afinal, quaisquer formas que sejam impelidas pela força do hábito são naturalizadas e incontestáveis; parecem de fato eternas e universais – ao menos para o presente em curso, a despeito de quão longo este possa vir a ser. Mas há sempre forças compensatórias atuando em paralelo: dialetos divergentes, estilos incongruentes, moralidades e visões de mundo alternativas. Às vezes implicam disputas abertas pelo poder, às vezes emergem em paródias, às vezes se expressam em atividades mundanas de intenção e consequência indeterminadas. Qualquer que seja, a conclusão é clara: com uma visão suficientemente flexível da cultura,

poderemos começar a compreender *por que* a vida social se manifesta em toda parte como dualista, simultaneamente organizada e desordenada.

No grande confronto entre as perspectivas modernista e pós-moderna acerca do mundo, em que cada uma enfatiza um lado do dualismo, somos instados a fazer uma escolha. Entretanto, fazê-lo é equivocar-se. O mundo é dualista em toda parte – sendo esta uma das realidades pelas quais devemos ter respeito. Note-se que dizemos *em toda* parte. Se uma antropologia neomoderna pretende trabalhar criativamente nas fronteiras entre a etnografia e a imaginação histórica, deve fundar-se numa concepção da cultura e da sociedade que nos leve além de nossos terrenos tradicionais – uma concepção que vá com facilidade em direção a uma nova geração de campos de pesquisa, entre os quais as metrópoles, as mentalidades e os meios de comunicação em massa da Europa e da América. Isso nos conduz, finalmente, à questão do método.

IV

Como, então, realizar uma etnografia da imaginação histórica? Como contextualizar os fragmentos de mundos humanos, resgatando-os sem perda de sua frágil singularidade e ambigüidade? Repetindo: para nós, a resposta está numa antropologia histórica dedicada a explorar os processos que constituem e transformam os mundos particulares – processos que dão forma, reciprocamente, aos sujeitos e aos contextos, que permitem que certas coisas sejam ditas e feitas. Ao longo do tempo, todos os campos sociais são varridos por ondas contrárias de unidade e diversidade: por forças que tornam difusos o poder e o significado e por forças contrárias que os concentram e fixam. A premissa de unidade, de alguns limites ao “caos da variedade” (Holquist *in* Bakhtin, 1981:xix) é essencial à vida coletiva – e, portanto, à própria idéia de sociedade e cultura. Mas também o é a inevitabilidade da proliferação, da polifonia e da pluralidade. Situar nossos fragmentos é, assim, uma tarefa desafiadora, pois os sistemas aos quais os relacionamos são sistemas de tipo complexo. Contudo, insistimos: não deixam de ser sistemas. Não devemos negar-lhes coerência apenas porque se recusam a ser prontamente reduzidos a estruturas simples.

Não estamos sozinhos ao insistir para que a antropologia deixe de se concentrar nas estruturas simples e nos sistemas locais, ao menos como tradicionalmente definidos. Contudo, essa mudança tem conseqüências práticas. Antes de mais nada, priva-nos de nossos meios convencionais, por demais fáceis, para constituirmos

campos analíticos, forçando-nos a adentrar os reinos sem densidade dos textos flutuantes e dos macrocampos, cujos tecidos conjuntivos – os processos e percursos das irmandades presenciais – parecem dissolver-se no ar rarefeito. Anteriormente, nossa estratégia para estudar situações “complexas” era voltar-nos para a sociologia das redes e a interação simbólica – para um individualismo metodológico, ou seja, sem uma teoria geral da sociedade e da cultura – ou encontrar enclaves no interior do mundo alienante da modernidade. Procurávamos “subculturas”, economias informais e minorias marginais, rituais e resistência ao capitalismo: todos fenômenos convenientemente circunscritos, para nós ainda densos de significado. Até muito recentemente, sentíamos-nos mal equipados para penetrar as mídias eletrônicas, a “alta” cultura, os discursos da ciência ou a semântica das mercadorias como temas etnográficos independentes. Na melhor das hipóteses, estes foram considerados forças corrosivas das ordens tradicionais ou “causas significativas de nossas dificuldades modernas” (McCracken, 1988:xi).⁴⁴ Assim, restringimo-nos em grande medida ao interior, às ilhas étnicas e aos arquipélagos culturalmente distintos.

Somos os primeiros a reconhecer que não é fácil criar unidades de análise em campos sociais não delimitados. Mas seria falso pressupor que uma etnografia do Estado-nação, do império ou de uma diáspora apresenta problemas sem precedentes nos estudos anteriores sobre, digamos, a produção doméstica, os ritos de posseção ou as relações de linhagem. Esse pressuposto parecerá verdadeiro apenas enquanto fingirmos que tais fenômenos “locais” são visíveis em seu todo e separáveis, para fins heurísticos, de tudo que está além do seu entorno imediato; enquanto mantivermos a ficção primitivista de que as ordens tradicionais são naturais e auto-perpetuadoras – e radicalmente diferentes dos mundos desregrados, não-circunscritos, até mesmo não-naturais da “modernidade” ou do “capitalismo”. Mas são certamente poucos os que gostariam de condenar a antropologia a esse tipo de arcaísmo pastoral; o que deve nos definir é uma postura analítica singular, menos nosso lugar do que nosso foco. Seja nosso tema os caçadores de cabeça na Amazônia ou os encolhedores de cabeça nos Estados Unidos (ou é o contrário?), o exorcismo do vodu no Caribe ou a economia do vodu em Capitol Hill, devemos abordá-lo da mesma perspectiva: como prática carregada de significado, produzida na interrelação entre sujeito e objeto, entre o contingente e o contextual

É precisamente neste ponto, contudo, que a antropologia tem demonstrado falta de imaginação, e é aqui que voltamos ao nosso tema inicial. Muitos de nós

permanecem emperrados na concepção de sistemas abertos, nos dualismos de um evolucionismo persistente. Ainda somos impelidos a incorporar contrastes *a priori* – entre estase e mudança, dons e mercadorias, teodicéia e teoria, e assim por diante – que assumem o significado e o *télos* de fenômenos sociais. Os Naparama e seus correlatos seguem sendo rebeldes *primitivos*, não heróis prometéticos ou soldados universais. Ora, isso nos atrapalha em nossa tentativa de diluir o grande divisor analítico entre tradição e modernidade e enfrentar questões globais em termos mais criativos, menos pejorativos. O problema tampouco é solucionado, conforme sugerimos, incrementando os modelos mecânicos de sistemas locais, enxertando-os em teorias universalistas da sociedade e da história; ou por meio de métodos de crítica literária que transformam fragmentos etnográficos em textos exemplares sem relacioná-los adequadamente aos mundos mais amplos que os produzem.

A etnografia não precisa respeitar uma visão de mundo binária, muito menos os eixos da diferença tipológica. Como modo de observação, não precisa ligar-se nem a situações face a face, nem a um tipo específico de sujeito social. É verdade que classicamente dirigimos nossa atenção a pessoas particulares e processos palpáveis, e isso determinou a forma como nos inserimos em qualquer campo cultural. Mas não estamos, por esse motivo, limitados a escrever microsociologias ou histórias. Os fenômenos que observamos podem ter seus fundamentos na atividade humana cotidiana; contudo, essa atividade, ainda que rural ou periférica, está sempre envolvida na constituição de estruturas e movimentos sociais mais amplos. Tampouco devemos nos restringir às paragens remotas da história. Até mesmo os processos macro-históricos – a formação dos Estados, a formação das revoluções, a extensão do capitalismo global – têm os pés no chão. Radicados nas práticas carregadas de significado de pessoas grandes e pequenas, são, em resumo, casos adequados para receber tratamento antropológico. De fato, quer escolhamos escrever sobre eles diretamente ou não, devem estar sempre presentes em nossos relatos (cf. Davis, 1990:32).

As implicações metodológicas de tudo isso são mais bem exploradas a partir de um exemplo específico. Muitos dos ensaios a seguir referem-se à antropologia do império, particularmente ao encontro entre missionários não-conformistas britânicos e povos do interior sul-africano no século XIX. Os primeiros eram soldados rasos do colonialismo, humildes agentes de um movimento global. Os segundos, que viriam a ser conhecidos como “os” Tswana, habitavam um mundo com sua própria história,

uma história de grandes comunidades políticas que se construíram e desmoronaram. Mas o passado africano se tornaria subserviente ao presente europeu, transformado no signo atemporal da periferia “tradicional”. Para apreender esse processo, tivemos primeiramente de caracterizar cada uma das partes como uma coletividade complexa, imbuída de sua própria historicidade. Só então pudemos reconstituir as minúcias (muitas vezes pouco visíveis) de suas interações. Pois é na articulação gradual de mundos tão estranhos que as realidades locais e universais acabam por se definir umas às outras – e que marcadores como “etnicidade” e “cultura”, “regionalismo” e “nacionalismo” adquirem significado.

Discutimos alhures (1991:35ff) o problema geral de se recuperar as histórias de povos como os Tswana a partir de registros evangélicos e oficiais, tema que recebe hoje a atenção que já merecia há tempos (Amin, 1984; Guha, 1983). Aqui estamos preocupados mais especificamente com a questão de como fazer uma antropologia histórica de processos dominantes, transformadores do mundo (cf. Cohn, 1987; Cooper e Stoler, 1989). O evangelismo colonial deve claramente ser entendido tanto como um projeto cultural em si quanto como metonímia de um movimento global – seus participantes certamente se viam como parte integrante do grande projeto imperial. Este é, portanto, um terreno apropriado para uma sociologia imaginativa, um contexto no qual os antropólogos poderão reconhecer seu parentesco com os historiadores culturais e dedicar-se a uma etnografia dos arquivos. Em nosso próprio trabalho, a inserção foi suficientemente óbvia: começamos com crônicas convencionais das missões não-conformistas. Mas ao tentarmos compreender os diversos escritos dos membros da igreja, bem como a profusão de discursos indiretos a seu respeito, logo aprendemos a não confiar em nenhum “registro documental” pré-constituído. Pelo contrário, tivemos de buscar o que Greenblatt (1990:14) denomina os “traços textuais” do período, traços encontrados em jornais e publicações oficiais, bem como em romances, panfletos, canções populares e até mesmo desenhos e jogos infantis.

Em vez de uma cadeia de eventos bem definida ou uma perspectiva nítida, os arquivos coloniais revelaram um conjunto de argumentos. Eles eram dialógicos no sentido de Bakhtin (1981:272f); isto é, participavam de diversos gêneros, de uma heteroglossia cultural e histórica que dava voz a padrões complexos de estratificação social. Se os colonizadores formavam um bloco único, este era clivado por diferenças internas – e por imagens divergentes do império, enredadas em luta “sócio-ideológica” (p. 273). Esta última manifestou-se em disputas sobre questões como a abolição, o

evangelismo e a maneira de governar e salvar os selvagens. Mas, no fundo, ela envolvia uma controvérsia tanto sobre a forma quanto sobre o significado dos “fatos naturais” e os principais constituintes do conhecimento moderno: seus construtos de pessoa, agência e trabalho, de África e Europa, selvageria e civilização. Foi apenas ao reconstruir esse campo de argumentação – e talvez, indo mais longe do que Bakhtin, ao resgatar sua política – que começamos a compreender a revolução cultural imposta tanto pela ascensão do capitalismo europeu quanto pelo gesto imperial. Ali, em meio a todas as contradições da época, foram forjados os projetos e as percepções de uma nova hegemonia, de um novo modernismo burguês com horizontes universalistas e ambições globais. Estes incluíam, é claro, a missão cristã no ultramar.

Assim, uma etnografia histórica deve começar por construir seu próprio arquivo. Não pode se contentar com os cânones estabelecidos da prova documental, pois os próprios cânones fazem parte da cultura do modernismo global – são tanto objeto quanto meio da investigação. Como antropólogos devemos, portanto, trabalhar tanto dentro quanto fora dos limites do registro oficial, tanto a partir quanto para além dos guardiões da memória nas sociedades que estudamos (Cohn, 1987:47f). Ademais, para reconstruir os anais de uma imaginação cultural, devemos trabalhar com uma teoria operante não só do mundo social, mas também do papel das inscrições de vários tipos na formação da ideologia e do argumento. Pois só então poderemos situar expressões individuais e práticas de significação dentro de um campo mais amplo de representação. Afinal, a localização de nossos fragmentos exige a compreensão da forma como estes navegam pelas águas turbulentas da divisão e unidade em um dado momento; de como o ímpeto criativo autônomo se enfrenta com as restrições culturais. Sahlins (1990:47) observa que embora pessoas e coletividades “de alguma forma se determinem” umas às outras, não podem, por isso, ser reduzidas umas às outras. Mas nossos métodos deveriam dizer-nos algo sobre como ações pessoais se tornam fatos sociais. No caso do evangelismo colonial, tivemos de abordar a questão localizando um transbordamento de relações da fronteira imperial para o campo textual complexo forjado pela revolução industrial, as conseqüências do chamado capitalismo de imprensa (Anderson, 1983). Mas este é apenas um exemplo específico do problema geral da leitura de processos sociais a partir de representações exemplares. Se os textos devem ser mais do que *topoi* literários, lascas dispersas com base nas quais presumimos a existência de mundos, devem ancorar-se nos processos de sua produção, nas órbitas de conexão e influência que lhes conferem vida e força.

Os escritos dos evangelistas sul-africanos são especialmente interessantes a esse respeito. Eles diferiam entre si um bocado em intenção e formalidade: as ambigüidades, as agonias e os autoquestionamentos anunciados nas cartas aos parentes não eram expostos aos superiores moralmente vigilantes das missões, por exemplo; nem aos filantropos, mais receptivos a relatos que evocavam a selvageria; nem às massas freqüentadoras das igrejas, com seu gosto acentuado pelo heroísmo cristão. Não só materiais semelhantes foram cuidadosamente elaborados para públicos diversos, revelando a gama de propósitos e constrangimentos operantes no projeto civilizador, como o papel histórico desses escritos também variou. Uma vez endereçada às sociedades missionárias, a correspondência tornava-se propriedade política, a ser livremente editada e reciclada para campanhas no parlamento e no domínio público. As cartas tornaram-se panfletos, e os panfletos tornaram-se livros, épicas baseadas em testemunhos oculares dos “labores e cenários” para além das fronteiras da civilização. Assim, camadas de textos foram produzidas – na verdade, toda uma estratigrafia. Ao reconstituir a trajetória de um documento particular, é possível seguir a pena do editor enquanto dava nova forma aos relatos autorais, racionalizando-os para que se adequassem às formas publicáveis que conformaram a doutrina do imperialismo humanitário. Desse modo, uma etnografia desse arquivo começa por revelar os processos por meio dos quais discursos divergentes, até mesmo conflitantes, foram fundidos em uma ideologia coerente, a partir da qual se pôde conferir consistência ao fluxo freqüentemente caótico e episódico da experiência missionária (cf. Bakhtin 1981:272f).

Entretanto, insistiríamos que uma etnografia histórica deve sempre ir além dos traços literários, além da narrativa explícita, da exegese, até mesmo do argumento. Pois a poética da história reside também nos significados mudos negociados por meio de mercadorias e práticas, ícones e imagens dispersos na paisagem do cotidiano (Comaroff e Comaroff, 1987; Cohn, 1987:49). Novamente, isso é tão verdadeiro no que se refere aos movimentos históricos mundiais quanto aos processos mais locais. Assim como o Reverendo John Philip percebeu que qualquer esforço para transformar “os” Tswana supostamente “[causaria] uma revolução em seus hábitos” (ver capítulo 10), também Corrigan e Sayer (1985) afirmam que a formação do moderno Estado britânico foi uma revolução cultural produzida em grande medida pelos rituais e rotinas enfadonhos que conformavam a vida dos sujeitos. Os grandes impérios do passado certamente foram estabelecidos tanto num rebuliço de detalhes domésticos e

pequenas amenidades quanto por meios políticos e econômicos positivos. São estas as ferramentas que constroem hegemonias, que operam transformações sociais completas por trás de uma história declarada, heróica.

Essa dimensão implícita – o estudo da prática simbólica – é uma contribuição fundamental da etnografia à história, pois traz uma compreensão matizada do papel do significado e da motivação nos processos sociais. Em suas melhores manifestações, a antropologia nunca se contentou em equiparar o significado apenas à consciência explícita. De fato, a relação entre a experiência individual e a lógica coletiva, freqüentemente inconsciente, das categorias e desígnios socioculturais tem há muito sido nosso repertório. Podemos ter passado a desconfiar de noções formais, excessivamente coerentes da cultura, mas não devemos deitar fora os sutis modelos semânticos que tanto aumentam nossa sensibilidade ao poder dos signos no mundo.⁴⁵ Pois, a despeito de quão abertos sejam, os sistemas de significado têm suas determinações próprias. Eles não apenas se dobram à vontade de quem deseja conhecê-los e agir sobre eles; pelo contrário, têm um papel significativo na formação da subjetividade. Em outras palavras, a “motivação” da prática social sempre existe em dois níveis distintos, ainda que relacionados: em primeiro lugar, as necessidades e desejos (culturalmente configurados) dos seres humanos; em segundo lugar, a pulsação das forças coletivas que, adquirindo poder por caminhos complexos, operam através dos primeiros.

Essa distinção informa a análise de todos os processos históricos, mas seu significado foi ressaltado pela virada humanista nas ciências sociais, que suscitou apelos em prol de uma maior preocupação com a agência. Essa ênfase adquire especial visibilidade quando examinamos movimentos de época como o colonialismo europeu, no qual a ação “heróica”, resoluta, foi tema central e até mesmo força propulsora. De nosso ponto de vista, contudo, esse impulso não é suficiente para dar conta da determinação dos processos relacionados – ou mesmo para contar muito da história. Disso é testemunho, uma vez mais, a missão imperial, iniciativa motivada por forças contraditórias cujas conseqüências diferiram radicalmente dos motivos declarados pelos que nela se envolveram. Embora tenham sido extremamente eficientes em transformar as vidas locais, os evangelistas falharam justamente em sua maior expectativa, isto é, na implantação de um campesinato protestante ortodoxo em solo africano.

Eis, pois, um paradoxo da motivação, paradoxo que se inscreveu no coração do encontro colonial. Enquanto a missão falava de si mesma e de suas intenções na linguagem da conversão cristã, sua prática anunciava algo diferente. Motivada, silenciosa e invisibilizada pela própria situação dos evangelistas no projeto europeu, essa narrativa falava da reconstrução de uma cultura viva mediante a introdução de signos e mercadorias estrangeiros em todas as esferas da vida tswana. Metodologicamente, isso nos instou a buscar o gesto colonizador além das ideologias audíveis e das instituições visíveis, no domínio das formas não-ditas, tais como os corpos, os edifícios, a magia e as mercadorias. E isso, por sua vez, levou-nos de volta aos arquivos – cartas, listas, ilustrações e fotografias –, desta vez menos pelo que afirmavam do que pelo que revelavam enquanto visões do mundano. Motivou também uma arqueologia cultural dos lugares da atividade evangélica anterior: por exemplo, as ruínas varridas pelo vento de Tiger Kloof, escola missionária construída para os Tswana meridionais no início deste século, onde foi possível trazer à luz, com base nos sedimentos de uma comunidade morta, aspectos da pedagogia colonial invisíveis nos relatos escritos.

Os signos dispersos recuperados nessa busca apontaram todos para transformações sociais mais amplas produzidas *involuntariamente* pelos missionários. Elas na verdade agiram, em muitos aspectos, contra os próprios desejos e motivações deles. Pois os próprios membros da igreja eram produtos contraditórios de um mundo burguês contraditório. Embora desejassem recriar na África a pequena burguesia rural inglesa de outrora, suas ferramentas e tropos traziam também as marcas do mercado industrial e de sua cultura mercantilizada. Assim, suas ações tiveram papel fundamental nos processos de proletarização, similares aos mesmos processos que haviam desaprovado no país de origem. É neste ponto que a relação entre as duas dimensões do evangelismo colonial – ele mesmo um encontro bastante específico entre o “local” e o “global” – assumiu sua real complexidade. Em uma dimensão, envolveu uma odisséia, uma expedição bastante determinada com o propósito de transformar os “selvagens” em camponeses e cidadãos devotos da cristandade. Em outra dimensão, tomou parte na sementeira de uma nova ordem penetrante que, juntamente com outras forças colonizadoras, transformaria os africanos em súditos depauperados e subordinados do império. Por vezes, esses dois níveis se reforçaram mutuamente; outras vezes, produziram disjunções e descontinuidades assustadoras. Argumentamos alhures (n.d.[b]), aliás, que foi no espaço entre a visão de mundo

liberal da missão e o mundo racista da sociedade colonial que a consciência nacionalista negra moderna viria a formar suas raízes. No longo prazo, como a idéia sugere, as conseqüências do imperialismo evangélico seriam definidas pelo contexto mais amplo no qual se inseriu; assim como seriam mediadas pelas respostas dos próprios Tswana (ver parte 3).

E o aspecto metodológico geral? Existem vários. O primeiro deles é que nossa obsessão conceitual corrente com a agência, a subjetividade e a consciência só pode ser abordada em termos *etnográficos* e, assim, libertada de um teorismo enfadonho, se atentarmos para algumas condições: (1) tratar como problemática a maneira como as pessoas são formadas e a ação é determinada e (2) insistir que a ação individual nunca é completamente redutível às forças sociais, nem as forças sociais à soma dos atos singulares (acima, p. 25). Em segundo lugar, a história social, por ter, como enfatizamos, múltiplas motivações, será sempre ao mesmo tempo previsível e sujeita à inovação e ao inesperado. Daí nossas etnografias históricas terem de ser capazes de capturar a simultânea unidade e diversidade dos processos sociais, a incessante convergência e divergência das formas dominantes de poder e significado. Mas devem fazê-lo sem cair na armadilha de tipificar a história em geral – ou as histórias particulares – como expressão do contraste radical entre os mundos modernos (ou pós-modernos) e seus predecessores “tradicionais”. Ou entre sociedades mercantilizadas e economias naturais.

Segue-se disso, em terceiro lugar, que nossa preocupação metodológica está menos voltada para eventos do que para práticas carregadas de significado – o que, talvez, continue sendo uma das distinções de princípio entre a antropologia histórica e a história social⁴⁶. Como a maioria dos antropólogos, estamos mais preocupados com processos ambíguos do que com ações restritas ou incidentes isolados sobre os quais se possa dizer que fazem diferença por si só. Para nós, a vida social é uma atividade contínua – atividade que, por ser sempre produto de uma experiência complexa e de condições contraditórias, ao mesmo tempo reproduz e transforma o mundo. Ficará evidente, também, que consideramos o significado como ampla, se não completamente, implícito na prática; não o vemos como localizado em esquemas abstratos ou em categorias que perduram ou se transformam de forma absoluta. Dessa perspectiva, a história envolve uma sedimentação de micropráticas em macroprocessos, algo de prosaico, não prodigioso, em que os eventos marcam – não configuram – o fluxo da existência (cf. Cohn, 1987:45). Isso não significa negar a

importância da agência humana extraordinária. Algumas ações têm mais consequências do que outras e, em certos contextos, os atores podem se tornar metonímias da história ou, mais precisamente, da história-heróica-em-processo (Sahlins, 1985:35f). Mas é essa metonímia, alguns diriam até fetichismo, que temos de explicar. Como pessoas e eventos particulares parecem, em seus próprios mundos, incorporar e motivar processos cujas origens nós, de nosso ângulo de visão, atribuímos a causas mais dispersas? Os heróis não nascem de deuses, mas de forças sociais. Seu carisma esconde complexas condições de possibilidade, da mesma forma que personifica ações de autoria ambígua.

Na "história social mais recente", afirma Davis (1990:28), os eventos servem menos como motores de transformação do que como exemplos de combinação entre o prescrito e o contingente⁴⁷ e/ou como revelação do efeito da forma cultural sobre os processos sociais. Essa abordagem não chega a "anular" o evento – como era o caso de uma história estruturalista mais antiga (cf. Sahlins, 1990:39, também acima) – mas o realoca em uma seqüência de ação que se desdobra. Ela também democratiza a agência humana ao transferir sua atenção da subjetividade dos grandes homens para a força dos projetos comuns e das práticas culturais. Isso implica uma mudança, para citar Davis (1990:28) novamente, de episódios grandiosos como guerras e revoluções para processos de dominação, representação e resistência. Retomemos nossa discussão anterior: especificamente, a defesa de Samuel do significado da Lei de Propriedade das Mulheres Casadas em comparação com a Batalha de Trafalgar na configuração da Inglaterra do século XIX. A lei foi negligenciada porque é o produto de um conflito difuso e da ação coletiva de longo prazo; e não pode ser reduzida a um evento, a não ser da forma mais banal. Contudo, embora o impacto da Lei – a natureza mutável da propriedade, da feminilidade e do casamento – exija uma perspectiva processual, sua história permanece imbuída de agência, em alguma medida até mesmo "heróica".

Algo parecido pode ser dito da revolução que teve lugar quando as forças do imperialismo europeu procuraram insinuar-se no mundo não-europeu, dando lugar ao duplo contexto – o cenário global e a *mise-en-scène* local – em que todas as etnografias do "terceiro mundo" seriam posteriormente realizadas. À história colonial não faltam heróis ou eventos. E ela tampouco pode ser reduzida a uma série de encontros fortuitos ou ações proféticas. Na condição de peregrinos em direção ao "interior selvagem"⁴⁸ sul-africano, os evangelistas não-conformistas foram motivados

em seu país por ideais humanitários e sonhos imperiais, ideais e sonhos especialmente convincentes para os que estavam às margens da burguesia em ascensão. E sua recepção pelos africanos, freqüentemente espantados, foi determinada em grande medida pelo enredamento desses povos em uma arena política carregada e em rápida transformação.

A incorporação “dos” Tswana ao mundo colonial foi, como ressaltamos, um processo prolongado que envolveu dois sistemas sociais dinâmicos, duas ordens históricas, cada qual com suas próprias indeterminações e contradições internas. Os atores desse teatro do ordinário transformaram-se uns aos outros por meio de ações modestas no espaço que passaram a compartilhar – embora seu comportamento tenha também se pautado, cada vez mais e de maneiras mal percebidas, pelo ritmo dos imperativos globais. A vibração desses processos pode ser identificada, como mostramos no capítulo 9, nas disputas cotidianas referentes a técnicas agrícolas, linguagem e fala, o uso da terra e da água e formas de cura, com cada pequena instância resumindo todo um repertório de signos e práticas. O arado, por exemplo, parecia ser um instrumento bastante inocente. Nesse contexto, contudo, trouxe consigo toda a cultura da produção de mercadorias e acabou tendo conseqüências sociais extremamente complexas. Isso não significa que o encontro histórico entre evangelistas e africanos tenha prescindido de eventos. *Houve* muitos episódios dignos de nota: primeiros encontros épicos, demonstrações dramáticas de tecnologias “milagrosas”, cáusticas discussões públicas. É claro que isso fez diferença. Mas não fez a diferença. Tampouco provocaram, em si mesmos, momentos de grande ruptura, cataclismos que levaram à reconstrução de sistemas sociais de outro modo imutáveis. Foram, antes, ícones significativos de – e elementos em – uma implicação mútua, em vários níveis, entre mundos que se desdobravam.

Os sistemas globais e os movimentos de época são acessíveis à etnografia histórica na medida em que sempre têm origem em algum lugar do cotidiano. Na África, como em qualquer outro lugar, o “Estado” colonial era *tanto* uma estrutura política *quanto* uma condição da existência; daí a possibilidade de colocar questões à primeira (sua ordem institucional de governança) através da segunda (as rotinas e hábitos voltados a ela). De modo semelhante, o corpo político e o corpo pessoal estão estreitamente ligados em toda parte – tanto que sua relação se tornou quase um truísmo. Todavia, sugeriríamos que o corpo humano – ou, mais precisamente, o uso e

abuso analítico dele – se presta a um belo comentário sobre a metodologia interpretativa a que nos referimos.

Embora o corpo seja há muito tempo um importante construto do pensamento social ocidental (Durkheim, 1947:115-116; Mauss, 1973), adquiriu recentemente um destaque extraordinário no discurso das ciências humanas. Talvez tenha assumido uma concretude singular porque o pós-modernismo crítico desafiou noções fixas de poder e significado – trata-se certamente de algo palpável. Por esse motivo, foi tratado como um dos únicos pontos permanentes em um mundo em transformação, especialmente por Foucault e seus seguidores. O corpo humano foi, em suma, transformado em fetiche. E, como todos os fetiches, recebe crédito por animar a vida social; contudo, é estranhamente evasivo – em especial nos escritos recentes sobre o tema. Frequentemente nada além de um álibi, um local, para construtos igualmente evasivos como a “pessoa”, “o sujeito” e a “experiência social”, é nomeado apenas para ser descartado; e assim perpetuamos o que Corrigan (1988:371) denomina “o Grande Apagamento do Corpo”, há muito característico do discurso acadêmico ocidental. (E quanta diferença com relação à franca sensualidade com que alguns escritores criativos, de D.H. Lawrence a Toni Morrison, expressaram sua oposição às convenções estabelecidas!) Um exemplo notável dessa presença ausente encontra-se em *The Body and Society* [*O corpo e a sociedade*] (1984), de Bryan Turner, que usa a corporalidade como foco aparente para “explorações em teoria social”. Em seu percurso por questões referentes à noção de individualidade, à sexualidade e à ordem social, Turner raramente enfrenta-se, de alguma maneira, com a fisicalidade (ver T. Turner, 1986). Deslocado pelo texto, por uma preocupação com a representação apartada do ser material, o corpo acaba por perder toda relevância social.

Nada disso é novo. Confessadamente, na grande dialética do “social” e do “natural”, preocupação clássica da teoria social, o corpo vem há tempos sendo visto como matéria-prima quintessencial da representação coletiva (ver capítulo 3; Durkheim, 1947:115f). Ainda assim, no esforço de demonstrar a qualidade *sui generis* da sociedade e da cultura, os acadêmicos trataram o corpo humano repetidamente como *tabula rasa*, matéria plástica a ser moldada por categorias semânticas arbitrárias (cf. van Gennep, 1960; Douglas, 1970; Bourdieu, 1977). Autores pós-estruturalistas e desconstrucionistas perpetuaram essa forma de idealismo. Fora do discurso, do sujeito que se estilhaça ou do signo flutuante não há, para eles, nenhum mundo objetivo. Ao rejeitar qualquer trato com a realidade como “positivismo” bruto – uma questão de

propriedades físicas que se impõem a sujeitos passivos (T. Turner, 1990:10) –, eles descartam a idéia de que os fatos materiais tenham qualquer papel na experiência humana.

Entretanto, há indícios irrefutáveis de que contingências biológicas limitam a percepção humana e a prática social, embora de maneiras mediadas pelas formas culturais (ver Sahlins, 1976b; capítulo 3). É este o ponto: exatamente porque a história é uma síntese do heterogêneo, não podemos ignorar o papel que nela exercem essas materialidades culturalmente mediadas. Estas, por sua vez, têm sua expressão primeira no corpo, objeto físico que também se torna sujeito social (T. Turner, 1990:1). É nele que fatos físicos encontram valores sociais, que os modos coletivos de ser emergem como disposições ou motivos. É por isso que os movimentos de reforma social, a despeito do que produzem no nível das instituições coletivas, também tendem a atuar no corpo como *fons et origo* do mundo (abaixo, capítulo 3). A hegemonia, ao menos no sentido cultural que lhe conferimos, tem seu *habitat* natural na compleição humana. Como resultado, essa estrutura física nunca pode ser uma zona livre de conflitos, ainda menos quando há transformações históricas importantes em curso.

Podemos esperar, portanto, que aqueles que buscarem formar impérios ou reconstruir os mundos existentes tentarão imprimir suas marcas no físico de seus súditos potenciais. Estados novos e antigos construíram seu *esprit de corps* barbeando, vestindo, vacinando e contando seus cidadãos, assim como as classes em ascensão, os grupos étnicos, os movimentos religiosos e as associações políticas tendem a carregar sua auto-consciência na pele. No que lhes diz respeito, os conquistadores e colonizadores geralmente parecem sentir uma necessidade de reverter signos corporais existentes; não raro transformam os corpos em esferas de disputa. Os antigos ingleses subjugaram os obstinados *highlanders* escoceses cortando seus cabelos e proibindo seus *kilts* (Brain, 1979:150); seus descendentes na África tentariam forçar os conversos tswana a se vestirem segundo a decência cristã.

Esses processos tangíveis são eminentemente suscetíveis ao tipo de escrutínio etnográfico que permite expor a mão invisível da história. Tomemos nossos evangelistas coloniais uma vez mais como exemplo: enquanto falavam de verdades espirituais que desmereciam o corpo e condenavam os africanos por seus modos “carnais”, suas ações revelavam intenso interesse pela política corporal. O corpo negro raramente afastou-se de seus pensamentos ou feitos, irrompendo em sua retórica quando menos esperado. Como nosso encontro com Foucault, Derrida e Ginzburg nos

levaria a esperar, essas irrupções fornecem-nos indícios cruciais. Uma leitura atenta dos diários e registros dos membros da igreja prova que o trabalho sobre o corpo – o esforço para reajustar os registros físicos dos negros por meio do cuidado com a aparência, do vestuário e da etiqueta – foi um modo crucial de produção colonial. Esse foi um dos métodos básicos implícitos na missão, uma maneira pouco notada por meio da qual os cristãos esperavam criar um novo império moral. Ao decifrar as letras miúdas das cartas, solicitações e relatórios de campo, bem como os inventários dos comerciantes locais, conseguimos traçar os percursos das diversas mercadorias e práticas que convergiam para a anatomia africana. Uma vez mais, este é um exemplo de um processo universal (Comaroff e Comaroff, 1991:19f): nenhuma técnica foi trivial demais, nenhum maneirismo foi irrisório demais para ser varrido pelo ímpeto da história-em-processo.

Além disso, em sua campanha para domesticar o corpo negro, os colonizadores intervieram na culinária, na higiene, na sexualidade e no trabalho “nativos”. Em toda parte onde foi possível, puseram-se a romper a interdependência “comunista” das pessoas e dos processos produtivos africanos com o intuito de criar um mundo de indivíduos “livres”; isto é, livres para consumir as mercadorias européias e serem consumidos por elas. Reconhecemos esse processo mais claramente no crescente conjunto de objetos (painéis, tecidos, sabonetes, ferramentas, relógios, cadeados, etc.) considerados pelos brancos apetrechos essenciais da modernidade e do progresso. Esses objetos percorreram os caminhos prosaicos que levaram as transações do capitalismo global e sua cultura para a África do Sul – e empurraram seus destinatários em direção à dependência material. No exterior, assim como em seus países de origem (ver capítulo 10), as mercadorias civilizadoras anunciaram novas ordens de relações – tanto simbólicas quanto substanciais – que amarraram os consumidores locais a uma ordem mundial em expansão. Estes eram os fragmentos a partir dos quais novas totalidades foram sendo construídas. As práticas mundanas que eles suscitaram exprimem-se coerentemente no registro etnográfico. Juntas, compõem convincentes narrativas de um movimento histórico mundial e suas muitas variantes locais, cada qual diferente em aspectos fundamentais.

Enfatizamos que esses processos simbólicos não se limitam aos momentos de colonização. A formação do que denominamos modernidade na Europa pode ser lida tanto na evolução dos modos à mesa, no saneamento e nas fotografias de passaporte (Elias, 1978; Jephson, 1907; Fussell, 1980), quanto no desenvolvimento de

instituições estatais formais. O trabalho sobre o corpo também teve paralelos na esfera da arquitetura e do espaço doméstico: Rybczynski (1986), por exemplo, descobre uma história oculta da burguesia na formação do sentido europeu moderno de “lar”. E a implacável engenharia social dos Estados totalitários do século XX, seja na Europa do Leste ou na África do Sul, não é em lugar algum revelada de forma mais clara do que na uniformidade opressiva de suas moradias públicas.

Nós mesmos nos inspiramos nessas idéias no capítulo 10. Nele exploramos a notável semelhança entre, por um lado, os esforços dos colonizadores para remodelar os hábitos e as moradias dos africanos do século XIX e, por outro, a tentativa aparentemente não relacionada de “melhorar” a vida doméstica das camadas urbanas mais baixas no país de origem. Os evangelistas na Inglaterra e em Bechuana expressavam a mesma certeza: de que as populações “incultas” poderiam ser amansadas por meio do uso organizado de janelas e paredes, sabão e saneamento, cadeados e lâmpadas. Como interpretar essa coincidência? Foi uma co-incidência? A resposta, uma vez mais, passa por juntar fragmentos e situá-los num campo histórico mais amplo, de modo a compreender a totalidade abrangente da qual fizeram parte. Ao estabelecer conexões criativas entre textos e tropos díspares, pudemos perceber que essas esferas aparentemente independentes da reforma doméstica foram aspectos complementares de um processo; que, de fato, o colonialismo foi tanto um movimento de re-formação *no interior* da sociedade britânica quanto um gesto global; que cada um desses espaços, a repulsiva favela inglesa e o bestial interior africano, tornou-se um modelo do “outro” e para o “outro”; que todo esse processo foi a expressão política de uma hegemonia universalizante, um impulso para reconstruir a “vida selvagem” em ambos os continentes segundo as especificações do iluminismo burguês.

Em ambos os contextos, o processo seria bem-sucedido, acima de tudo, na padronização de uma estética da distinção de classe; uma arquitetura da alterização tanto na metrópole quanto na colônia. Esse discurso – e a prática filantrópica à qual conferiu poder – deu ênfase à moralidade do espaço adequadamente habitado: num mundo orientado pela propriedade e pelo decoro⁴⁹, o lar estava fortemente imbuído de valores fundamentais, moldando as imagens da classe média a respeito da noção de pessoa, da produção, da sexualidade e do gênero. Os corpos, as casas e as rotinas cotidianas consistiram nos vasos capilares de um imperialismo puro-sangue, capilares que se estenderam dos portões dos palácios às “choupanas de adobe” da fronteira colonial. No final do século XIX, o esforço evangélico foi suplantado cada vez mais pelo

trabalho de profissionais de mentalidade cívica (como os engenheiros e médicos do Movimento pelo Saneamento Doméstico; Adams, 1991) e pela ascensão do sistema estatal de ensino. Em última análise, qualquer antropologia da revolução burguesa terá de explorar o papel das hegemonias caseiras nesses projetos nacionais (e nacionalistas). Mas esse tema será desenvolvido em outro momento (Comaroff e Comaroff, n.d.(a): caps. 4 e 5).

De forma mais imediata, conforme observamos, o esforço de colonização dos corpos e dos edifícios não passou incontestado. Na África do Sul, os dirigentes nativos em princípio resistiram à sutil persuasão dos não-conformistas. Pareciam conscientes do fato de que os desígnios dos brancos para seu povo eram tudo, exceto triviais. Posteriormente, muitos Tswana retribuíam esses desígnios em padrões provocativos, dando livre vazão a uma imaginação independente, freqüentemente subversiva. Também em Londres, os ambulantes Cockney, pobres comerciantes de rua, ignoraram o moralismo da classe média e moldaram seus próprios estilos de vida resplandescentes (Mayhew, 1851: 1). Deveríamos aprender com eles. Pois ambulantes, chefes e membros da igreja parecem igualmente ter percebido que são elementos como o vestuário que formam os sujeitos – novamente nos dois sentidos do termo inglês. A “guerra dos estilos”⁵⁰ dos Tswana, na qual os líderes locais procuraram rechaçar o vestuário e a arquitetura ocidentais, foi *locus* da política colonial tanto quanto o foram os confrontos políticos formais com o governo e seus funcionários ou colonos estadistas. Nos estilos fantásticos que floresceram nas fronteiras vislumbramos um lampejo da consciência de africanos comuns, que deixaram poucas outras marcas nos registros históricos. Aqui, ao longo da linha que dividiu domínios cada vez mais marcados, os espaços ideológicos de “tradição” e “modernidade”, eles formularam novas identidades ao reinstrumentalizar antigos valores, reempregando os mesmos signos que os colonizadores imprimiram nas superfícies maleáveis de suas vidas

A leitura dessas práticas poéticas não é de modo algum inequívoca. Como os corpos e o espaço doméstico foram terrenos vitais para a colonização, em toda parte, as lutas que ocorreram em torno deles apresentavam todas as complexidades do próprio processo colonial – todas as múltiplas motivações, as indeterminações e as contradições internas das conjunturas históricas complexas. Os grandes movimentos sociais parecem sempre atingir, ao mesmo tempo, mais e menos do que pretendiam. Pois mesmo quando as populações em vias de se tornarem súditas discordam das evidentes mensagens e propostas que lhes são impostas, freqüentemente internalizam

formas culturais alheias no percurso – sem sabê-lo nem pretendê-lo. É por isso, como mostramos no capítulo 9, que novas hegemonias podem enraizar-se em meio a discussões ideológicas, que as pessoas podem ser profundamente afetadas pelo meio que transmite as mensagens que rejeitam, que processos desse tipo nunca são redutíveis a um simples cálculo de acomodação ou resistência. Assim, mesmo os Tswana que recusaram os trajes de batismo com mais veemência, preferindo escolher com cuidado os elementos da missão que lhes aprouvessem, foram profundamente modificados pelo mundo das mercadorias admitido junto com esses objetos inocentes.

Ao final do século XIX, as identidades negras na África do Sul eram moldadas menos pelas intenções locais ou missionárias do que pelas forças concentradoras do Estado colonial. Quaisquer que fossem seus significados locais, os corpos, o vestuário e o “estilo de vida” foram transformados em signos da diferença bruta; em distinções de raça, gênero e cultura por meio das quais os africanos foram sendo incorporados às esferas mais baixas de uma sociedade industrial em ascensão. Aqui temos uma idéia geral e conclusiva. Longe de serem primordiais, a “etnicidade”, o “tribalismo” e outras formas de identidade residem em práticas tangíveis – assim como ocorre, é claro, com a “modernidade”. Elas são os produtos sociais e ideológicos de processos particulares, das próprias conjunturas que estabelecem as relações e os termos das relações entre os mundos “local” e “global”. Argumentamos que esses fenômenos não devem ser tratados como categorias recebidas ou objetos analíticos evocados como universais a partir de nossa própria sociologia comum. São concomitantemente polimórficos e perversos. Nossa tarefa é determinar *como* identidades coletivas são construídas e assumem um conteúdo cultural particular; *como* se tornam, para aqueles que as vivenciam, qualidades reais, essenciais, incorporadas; *como* se tornam os átomos naturais da existência social. Só então as diversas formas do mundo moderno – de fato, os termos mesmos da própria modernidade – se tornarão objetos de uma etnografia da imaginação histórica.

V

E assim concluímos nossa viagem pelo método. A jornada iniciou-se com os Naparama – ou, pelo menos, com sua representação na mídia de massa ocidental. Foram eles que nos confrontaram com os paradoxos e ironias que motivaram este ensaio: no sentido de que, a despeito de toda nossa obsessão com o efeito da antropologia sobre o “outro”, a disciplina teve um impacto muito limitado sobre nossa

própria cultura; a despeito de todos os esforços de gerações de etnógrafos, a oposição radical entre a “tradição” pré-histórica e a “modernidade” capitalista sobrevive nos discursos de nossa época, tanto os populares quanto os profissionais. De fato, não continuamos incentivando um primitivismo sorrateiro ao direcionarmos muito de nossa atenção para os povos do outro lado do grande divisor? E, com isso, todos os mitos do nosso próprio desencantamento? Em suma, os Naparama são uma potente metonímia de nosso embaraço acadêmico, um espelho no qual nos vemos divididos. Eles revelam nossa tendência, como colocou certa vez um crítico mordaz, a enxergar as pessoas como iguais em todos os lugares, exceto onde são diferentes – e como sendo diferentes em todos os lugares, exceto onde são iguais. Em suma, os “guerreiros místicos” de Moçambique obrigam-nos a considerar nossas ambivalências deliberadas, e assim refletir sobre a forma como nós mesmos refletimos sobre os outros.

Essas reflexões nos convencem de que o enigma da semelhança e da diferença só pode ser resolvido voltando a antropologia para si mesma, tratando a modernidade (e a pós-modernidade) como um problema da etnografia histórica. Pois a perniciosidade do primitivismo – e seu sintoma mais notável, o exotismo – deveria desaparecer ao estranharmos nossa própria cultura, tratando seus signos e práticas como faríamos com os de outros povos. Não se trata de um apelo para reescrevermos toda a antropologia como “Nós, os Nacirema” (Miner, 1956) ou para transformar o mundo todo numa aldeia imaginária. O propósito do estranhamento, ao contrário, é lembrar-nos de que o Ocidente e o Resto⁵¹, há muito entrelaçados no abraço da história, só podem ser examinados juntos. É este, portanto, nosso desafio: explicar as grandes conjunturas, os processos e práticas por meio dos quais têm se conformado os fenômenos sociais significativos de nosso tempo, tanto globais quanto locais.

Essas são questões de amplo interesse para a disciplina hoje; a antropologia histórica é, evidentemente, mais do que um culto de Chicago⁵². Para abordá-las, recorreremos a um método neomodernista que leva a sério a mensagem do pós-modernismo crítico sem, contudo, descartar a possibilidade da ciência social; que se debruça sobre as lições do marxismo cultural, buscando uma concepção de cultura que reconheça a realidade do poder, mas não reduza o significado nem à utilidade nem à dominação; que avança a partir das técnicas da história cultural, buscando a dialética do fragmento e da totalidade, sem sucumbir ao empiricismo bruto; que, acima de tudo, procede como deve ser, enfrentando as contradições de seu próprio legado, buscando transcendê-lo – ainda que provisória e momentaneamente.

Referências bibliográficas

- Adams, A. (1991). *Corpus Sanum in Domo Sano: The Architecture of the Domestic Sanitation Movement, 1870-1914*. Montreal: Canadian Centre for Architecture.
- Ajimer, G. (1988). Comment on "Rethoric and Authority of Ethnography: 'Post-modernism' and the Social Reproduction of Texts," P. S. Sangren. *Current Anthropology*, 29, 424-425.
- Amin, Sahid. (1984). Gandhi as Mohatma: Gorakhpur District, Eastern U.P., 1921-2. In *Subaltern Studies: Writing on South Asian History and Society*, Volume 3, (ed.) R. Guha. New Delhi: Oxford University Press.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 320.54 An23c
- Asad, T. (1973). Two European Images of Non-European Rule. In T. Asad (Org.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Athlone Press.
- Ashforth, A. (1991). *The Xhosa Cattle Killing and the Politics of Memory*. Columbia University.
- Bakhtin, M. M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. (M. Holquist, Org., C. Emerson & M. Holquist, Trads.). Austin: University of Texas Press.
- Barker, F. (1984). *The Tremulous Private Body: Essays on Subjection*. London: Methuen.
- Barnes, J. A. (1951). History in a Changing Society. *Rhodes-Livingstone Institute Journal*, 11, 1-9.
- Barnes, J. A. (1954). *Politics in a Changing Society: A Political History of the Fort Jameson Ngoni*. London: Oxford University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. (R. Nice, Trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1987). *The Biographical Illusion. Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*. Chicago: Center for Psychosocial Studies.
- Brain, R. (1979). *The Decorated Body*. London: Hutchinson.
- Braudel, F. (1980). *On History*. (S. Matthews, Trad.). Chicago: Chicago University Press. 907.2 B737e 2.ed.

- Brown, R. H., & Lyman, S. M. (1978). Introduction. In R. H. Brown & Lyman (Orgs.), *Structure, Consciousness, and History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bundy, C. (1987). Street Sociology and Pavement Politics: Aspects of Youth and Student Resistance in Cape Town, 1985. *Journal of Southern African Studies*, 12.
- Cancian, F. (1976). Social Stratification. *Annual Review of Anthropology*, 5, 227-248.
- Carlyle, T. (1942). *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History: Six Lectures*. New York: D. Appleton. 808.80353 C199h 2.ed.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press. 301.2 C612e 2.ed.
- Cohn, B. S. (1980). History and Anthropology: The State of Play. *Comparative Studies in Society and History*, 22, 198-221.
- Cohn, B. S. (1981). Anthropology and History in the 1980s: Towards a Rapprochement. *Journal of Interdisciplinary History*, 12, 227-252.
- Cohn, B. S. (1987). *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays*. New Delhi: Oxford University Press.
- Collier, J. F., & Yanagisako, S. J. (1987). *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Collingwood, R. G. (1935). *The Historical Imagination: An Inaugural Lecture*. Oxford: Clarendon Press. 901 C691i 8.ed. ou 113 C691c 2.ed.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. L. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (Vols. 1-2, Vol. 1)*. Chicago: Chicago University Press.
- Comaroff, J. L. (1978). Rules and Rulers: Political Processes in a Tswana Chiefdom. *Man*, 13, 1-20.
- Comaroff, J. L. (1982). Dialectical Systems, History, and Anthropology: Units of Study and Questions of Theory. *Journal of Southern African Studies*, 8, 143-172.
- Comaroff, J. L. (1984). The Closed Society and Its Critics: Historical Transformations in African Ethnography. *American Ethnologist*, 11, 571-583.
- Comaroff, J. L. (1990). Bourgeois Biography and Colonial Historiography: A Review Essay Dedicated to the Late Michael Crowder. *Journal of Southern African Studies*, 16, 550-562.

- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (1987). The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People. *American Ethnologist*, 14, 191-209.
- Cooper, F., & Stoler, A. L. (1989). Tensions of Empire: Colonial Control and Visions of Rule. *American Ethnologist*, 16, 609-621.
- Coquery-Vidrovitch, C. (1976). The Political Economy of the African Peasantry and Modes of Production. In P. Gutkind & I. Wallerstein (Orgs.), *The Political Economy of Contemporary Africa*. Beverly Hills and London: Sage.
- Corrigan, P. (1988). The Body of Intellectuals / The Intellectuals' Body (Remarks for Roland). *Sociological Review*, 36, 368-380.
- Corrigan, P., & Sayer, D. (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- Croce, Benedetto. (1921). *History: Its Theory and Practice*. [Translated by D. Ainslie] New York: Harcourt, Brace. 907.2 C871h
- Crowder, M., Parson, J., & Parsons, N. Q. (1990). Legitimacy and Faction: Tswana Constitutionalism and Political Change. In J. Parson (Org.), *Succession to High Office in Botswana: Three Case Studies*. Athens: Ohio University Center for International Studies.
- Cunninson, I. G. (1959). *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*. Manchester: Manchester University Press.
- Darnton, R. (1985). *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Vintage Books. 944.034 D251g 2.ed.
- Davis, N. Z. (1990). The Shapes of Social History. *Storia Della Storiografia*, 17, 28-34.
- Derrida, J. (1978). *Writing and Difference*. (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press. 401 D448e 3.ed
- Dorris, M. (1991, Fevereiro 24). Indians in Aspic. *New York Times*, 17.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage Books.
- Dumont, J. (1978). *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.
- Dumont, L. (1957). For a Sociology of India. *Contributions to Indian Sociology*, 1, 7-22.

- Durkheim, É. (1947). *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*. (J. Swain, Trad.). Glencoe, Ill.: Free Press.
- Elias, N. (1978). *The Civilizing Process*. (E. Jephcott, Trad.) (Vol. 1). New York: Pantheon.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1950). Past and Present. *Man*, 50, 118-124.
- Evans-Pritchard, E. E. (1961). *Anthropology and History*. Manchester: Manchester University Press.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fields, K. E. (1985). *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Figlio, K. (1976). The Metaphor of Organization: An Historiographical Perspective on the Bio-Medical Sciences of the Early Nineteenth Century. *History of Science*, 14, 17-53.
- Fortes, M. (1949). Time and Social Structure: An Ashanti Case Study. In M. Fortes (Org.), *Time and Social Structure: Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*. Oxford: Clarendon Press.
- Foucault, M. (1967). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. (R. Howard, Trad.). London: Tavistock. 616.89009 F821h
- Foucault, M. (1975). *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. (A. Sheridan Smith, Trad.). New York: Vintage Books. 616.001 F821n
- Fuller, C., & Parry, J. (1989). "Petulant Inconsistency"? The Intellectual Achievement of Edmund Leach. *Anthropology Today*, 5, 11-14.
- Fussell, P. (1980). *Abroad: British Literary Traveling Between the Wars*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Ginzburg, C. (1980). *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press. 922.24507 G435q

- Ginzburg, C. (1983). *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. (J. Tedeschi & A. Tedeschi, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. "História noturna?"
- Gluckman, M. (1965). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goody, J. R. [J. (Org.)]. (1958). *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J. R. [J. (1977)]. *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press. 149.94 G639d
- Greenblatt, S. J. (1990). *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge.
- Griaule, M. (1965). *Conversations with Ogotemmêli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. (R. Butler & A. Richards, Trans.). London: Oxford University Press.
- Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Gusdorf, G. (1980). *Conditions and Limits of Autobiography*. In J. Olney (Org.), J. Olney (Trad.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Princeton: Princeton University Press.
- Guy, J. (1987). *Analysing Pre-Capitalist Societies in Southern Africa*. *Journal of Southern African Studies*, 14, 18-37.
- Hall, S., Jefferson, T., & Roberts, B. (Orgs.). (1976). *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*. London: Hutchinson.
- Hartley, L. P. (1956). *The Go-Between*. London: Hamish Hamilton.
- Hebdige, D. (1979). *Subculture: The Meaning of Style*. London: Methuen.
- Hill, C. (1972). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*. New York: Viking.
- Hindess, B. (1972). *The "Phenomenological" Sociology of Alfred Schutz*. *Economy and Society*, 1, 1-27.
- Hindess, B., & Hirst, P. Q. (1975). *Pre-Capitalist Modes of Production*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hobsbawm, E. J. (1990). *Escaped Slaves of the Forest: A Review of "Alabi's World"*, R. Price (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990). *New York Review*, 37, 46-48.

- Holquist, M. (1981). Introduction. In M. Holquist (Org.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press.
- Holston, J. (1989). *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasília*. Chicago: University of Chicago Press.
- Homans, G. C., & Schneider, D. M. (1955). *Marriage, Authority, and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Jephson, H. (1907). *The Sanitary Evolution of London*. New York: N.Y.A. Wessels.
- Johnson, R. (1978). Edward Thompson, Eugene Genovese, and Socialist-Humanist History. *History Workshop*, 6, 79-100.
- Johnson, R. (1979). Culture and the Historians. In J. Clarke, C. Critcher, & R. Johnson (Orgs.), *Working-Class Culture: Studies in History and Theory*. London: Hutchinson.
- Johnson, R. (1983). *What is Cultural Studies Anyway? Stenciled Papers*. Birmingham: Centre for Contemporary Cultural Studies.
- Kelly, J. (1984). *Women, History, and Theory: The Essays of Joan Kelly*. Chicago: University of Chicago Press.
- Keyes, C. F., Kendall, L., & Hardacre, H. (Orgs.). ([s.d.]). *Visions of Authority in Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kuhn, T. S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakatos, I., & Musgrave, A. (Orgs.). (1968). *Problems in the Philosophy of Science*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co,
- Leach, E. R. (1951). The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cousin Marriage. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 81, 23-55.
- Leach, E. R. (1954). *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: Bell.
- Leach, E. R. (1961). *Rethinking Anthropology*. London: Athlone Press.
- Le Goff, J. (1988). *The Medieval Imagination*. (Goldhammer, Trad.). Chicago: Chicago University Press.
- Le Roy Ladurie, E. (1979). *Montaillou: The Promised Land of Error*. (B. Bray, Trad.). New York: Vintage Books.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology* (Vol. 1). New York: Basic Books.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. (J. Bell, J. von Sturmer, & R. Needham, Trans.). Boston: Beacon.

- Lévi-Strauss, C. (1976). *Structural Anthropology*. (M. Layton, Trad.) (Vol. 2). New York: Basic Books.
- Lewis, I. M. (Org.). (1968). *History and Social Anthropology*. London: Tavistock.
- Maitland, F. W. (1936). *Selected Essays*. (H. Hazeltine, G. Lapsley, & P. Winfield, Orgs.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science, and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- Marcus, G. E. (1986). *Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System*. In J. Clifford & G. E. Marcus (Orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Martin, E. (1987). *The Woman in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- Mauss, M. (1973). *Techniques of the Body*. (B. Brewster, Trad.) *Economy and Society*, 2, 70-88.
- Mayhew, H. (1851). *London Labour and the London Poor: A Cyclopaedia of the Condition of Those That Work, Those That Cannot Work, and Those That Will Not Work* (Vol. 1). London: G. Woodfall.
- McCloskey, D. N. (1985). *The Rhetoric of Economics*. Madison: University of Wisconsin Press.
- McCracken, G. (1988). *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*. Bloomington: Indiana University Press.
- Meillassoux, C. (1964). *Anthropologie Économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Paris: Mouton.
- Meillassoux, C. (1972). *From Reproduction to Production*. *Economy and Society*, 1, 93-105.
- Meillassoux, C. (1981). *Maidens, Meal, and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miner, H. (1956). *Body Ritual Among the Nacirema*. *American Anthropologist*, 58, 503-507.
- Mitchell, J. C. (1956). *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Nyasaland People*. Manchester: Manchester University Press.

- Nadel, S. (1942). *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*. London: Oxford University Press.
- Needham, R. (Org.). (1962). *Structure and Sentiment: A Test Case in Social Anthropology*. Chicago: Chicago University Press.
- Ortner, S. B. (1984). *Theory in Anthropology Since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 126-166.
- Porter, R., & Camporesi, P. (1989). Preface. In D. Gentilcore (Trad.), *Bread of Dreams: Food and Fantasy in Early Modern Europe*. Chicago: Chicago University Press.
- Pratt, M. L. (1985). *Scratches on the Face of the Country; or, What Mr. Barrow Saw in the Land of the Bushmen*. *Critical Inquiry*, 12, 119-143.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1957). *A Natural Science of Society*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Rosaldo, R. (1986). *From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor*. In J. Clifford & G. E. Marcus (Orgs.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Rybczynski, W. (1986). *Home: A Short History of an Idea*. New York: Viking Penguin.
- Sahlins, M. D. ([s.d.]). *Social Science; or, The Tragic Western Sense of Human Imperfection*. manuscrito, .
- Sahlins, M. D. (1976a). *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, M. D. (1976b). *Colours and Cultures*. *Semiotica*, 16, 1-22.
- Sahlins, M. D. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, M. D. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. D. (1990). *The Return of the Event, Again; With Reflections on the Beginnings of the Great Fijian War of 1843 to 1855 Between the Kingdoms of Bau and Rewa*. In A. Biersack (Org.), *Clio in Oceania*. Washington, D.C.: Smithsonian.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Said, E. (1989). *Representing the Colonized: Anthropologys Interlocutors*. *Critical Inquiry*, 15, 205-225.
- Samuel, R. (1989, Agosto 31). *Heroes Below the Hooves of History*. *The Independent*, 23.

- Sangren, P. S. (1988). Rhetoric and the Authority of Ethnography: "Postmodernism" and the Social Reproduction of Texts. *Current Anthropology*, 29, 405-435.
- Schapera, I. (1938). *A Handbook of Tswana Law and Custom*. London: Oxford University Press.
- Schapera, I. (1962). Should Anthropologists Be Historians? *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 92, 143-156.
- Shillington, K. (1985). *The Colonisation of the Southern Tswana, 1870-1900*. Johannesburg: Ravan Press.
- Smith, M. G. (1960). *Government in Zazzau: A Study of Government in the Hausa Chiefdom of Zaria in Northern Nigeria from 1800-1950*. London: Oxford University Press.
- Smith, M. G. (1962). History and Social Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 92, 73-85.
- Spitulnik, D. (1991). *Making Money: Corporate Culture and Contestation over the "Commoditization of Airtime" in Zambian Broadcasting*. University of Chicago: Committee on African Studies.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, K. V. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner.
- Thompson, E. P. (1978a). Folklore, Anthropology, and Social History. *Indian Historical Review*, 3, 247-266.
- Thompson, E. P. (1978b). An Open Letter to Leszek Kolakowski. In *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Turner, B. S. (1984). *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, G. (1990). *British Cultural Studies: An Introduction*. Media and Popular Culture. Boston: Unwin Hyman.
- Turner, T. (1986). Review of "The Body and Society", Bryan S. Turner. *American Journal of Sociology*, 92, 211-213.
- Turner, T. (1990). *Bodies and Antibodies: Bodiliness as Master-Schema of Person and Culture*. Paper, Atlanta.
- Turner, V. W. (1957). *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press.

Vovelle, M. (1990). *Ideologies and Mentalities*. (E. O'Flaherty, Trad.). Chicago: Chicago University Press.

Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. London: Oxford University Press.

Wolf, E. R. (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.

Como citar essa tradução

COMAROFF, J & COMAROFF, J. Etnografia e imaginação histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olivia Janequine. IN: *Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/TraducoesII/comaroff.html> , acesso em: dd/mm/aaaa.

Notas

¹ Iracema Dulley (idualley@yahoo.com.br) é bacharel em filosofia pela USP, mestre em antropologia pela Unicamp e doutoranda em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP. É autora do livro *Deus é feiticeiro*, sobre as missões católicas em Angola, e atualmente realiza uma pesquisa sobre a obra de Roy Wagner.

² Olivia G. Janequine (oliviagj@gmail.com) é bacharel em ciências sociais pela USP e mestre em antropologia pela Unicamp, com pesquisa sobre o comércio colonial e a migração libanesa na hoje chamada Guiné-Bissau.

³ Agradecemos a recepção calorosa que nossa proposta de publicação da tradução do texto a seguir teve por parte de Jean e John Comaroff, bem como a cuidadosa revisão para o português com que nos presenteou João de Pina Cabral a pedido dos autores. Agradecemos ainda a Ariel Rolim pela revisão final da tradução.

⁴ Chicago Tribune, domingo, 9 de dezembro de 1990, seção 1, p. 1.

⁵ Há vasta evidência de que esta oposição ideológica continua sendo relevante em nossa cultura. Tomemos apenas um exemplo, algo muito corriqueiro: numa resenha do bem-sucedido e bem-intencionado filme *Dança com lobos* (1990; dirigido por Kevin Costner), Dorris (1991: 17) observa que, ainda hoje, "os índios encarnam o conceito d'ó outro" - um panorama estranho, exótico e até caricato em contraposição ao qual os homens modernos (isto é, brancos) podem se medir e testar e, finalmente, (...) serem considerados como líderes naturais".

⁶ N.T. no original, em inglês, "the West and the Rest".

⁷ N.T. em inglês, *canon-fodder*, *canon* (canône) soa exatamente como *cannon* (canhão). Assim, lê-se "bucha de canône", num trocadilho com a expressão "bucha de canhão".

⁸ Observe-se, contudo, que a passagem não se deu sem críticas, mesmo em campos aparentemente receptivos; ver, por exemplo, Johnson (1983). Voltaremos à questão mais adiante.

⁹ Existem exceções, principalmente na moderna antropologia norte-americana. Entretanto, elas se restringem a áreas relativamente marginais, como a antropologia matemática, a ecologia cultural e formas altamente especializadas de análise de redes e a antropologia econômica.

¹⁰ Mais uma vez, a exceção comprova a regra geral. Embora abordagens como a etnociência e as antropologias matemática e cognitiva tenham demandado novos

métodos e teorias, tiveram pouco impacto duradouro sobre as práticas da disciplina como um todo.

¹¹ Para uma investigação estimulante sobre os tropos que a escrita etnográfica compartilha com o gênero mais antigo da escrita de viagem, ver Pratt (1986).

¹² Provas disto estão disponíveis em toda parte, do brusco lembrete de Evans-Pritchard de que seus fatos foram selecionados à luz de suas teorias (1940:261), passando pela insistência de Leach (1954:5f) de que os relatos etnográficos de sistemas sociais, como os modelos nativos, são meras construções do mundo “como se...”, até a sugestão alegórica de Geertz (1973:29) de que a análise cultural é uma questão de “tartarugas sobrepostas até o fim”.

¹³ Marcus (1986:190-191) acrescenta que etnógrafos “experimentais talvez sequer reconheçam a validade prioritária ou privilegiada de realidades representadas tão abstratamente [como dados estatísticos].” Ainda assim, ao sustentar a oposição entre “evocação” e “representação”, ele mesmo perpetua um espantalho: uma “etnografia realista” cujos “compromissos holísticos” desafiam o “mistério sem fim” da experiência, e, ostensivamente, a possibilidade de “explicação alternativa”.

¹⁴ Os não-antropólogos podem querer saber que Raymond Firth foi um experiente professor de antropologia social na London School of Economics, então prestes a se aposentar. Acadêmico muito importante, fez muito de sua pesquisa etnográfica na ilha de Tikopia, na Polinésia.

¹⁵ N.T.: em inglês, *fold* soa muito próximo a *field*, produzindo um efeito de aproximação entre o envoltório e o campo antropológicos.

¹⁶ Para um exemplo especialmente claro, ver Marcus (1986:191).

¹⁷ N.T.: no original, *se/ves*.

¹⁸ Ver, por exemplo, J. L. Comaroff (1982:143f), de onde retiramos a citação.

¹⁹ N.T.: Em alemão no original. Poderia ser traduzido por “espírito”.

²⁰ A frase é do breve, porém cáustico, comentário de Guinzburg (1980:xx-xxi) sobre historiadores que, como François Furet, encontraram panacéias para problemas de grande escala na sociologia demográfica.

²¹ N.T.: em francês no original, *história das mentalidades*.

²² Darnton (1985:3) comenta que não há uma tradução padrão para o inglês do termo *l’histoire des mentalités*, até recentemente um movimento historiográfico predominantemente francês (ver, e.g., Vovelle, 1990). O próprio Darnton sugere que “poderia ser chamada simplesmente de história cultural”. Não é difícil concordar; como

indica Ginzburg (1980:xiv-xv, xxii-xiv), o objeto final de uma história das mentalidades é o relato de uma cultura ("popular") particular.

²³ A formulação original de Hartley, na primeira frase do prólogo a *The Go-Between* (1956), é "O passado é um país estrangeiro: lá eles fazem as coisas diferente".

²⁴ N.T.: *Married Women's Property Act*.

²⁵ Há aqui uma ironia à espreita. Como observa Derrida (1978:35), o próprio Foucault (1967) fala muito do silêncio em sua *História*, principalmente ao situar a loucura na armadilha da razão ocidental (para não fazer menção à linguagem repressiva da psiquiatria). De fato, conclui Derrida, "a história da loucura [de Foucault] é, ela mesma, (...) a arqueologia de um silêncio".

²⁶ .O comentário é feito no contexto específico da discussão a respeito do tratamento dado por Febvre à obra de Rabelais.

²⁷ N.T.: Em francês no original. Refere-se à história que tem como principal foco de sua atenção eventos tidos por significativos.

²⁸ N.T.: "história das mentalidades", em francês no original.

²⁹ Croce ([1921] 1959:51) opõe a crônica à história, tratando-as como "atitudes espirituais [diferentes]. A história é crônica viva, a crônica é história morta; (...) a história é principalmente um ato de pensamento; a crônica, um ato de vontade". É esta última sentença – a imagem de um ato de vontade – que buscamos ressaltar aqui.

³⁰ N.T.: Association of Social Anthropologists of the Commonwealth.

³¹ Passamos uma vista d'olhos por este terreno no capítulo 4.

³² Alguns talvez dissessem que também houve uma quarta, exemplificada por Cunnison [1959; cf. também Barnes, 1951), que explorou "o que [as pessoas] fizeram de sua história" ao longo de sua vida social. No entanto, esses estudos tendiam a restringir-se ao papel da consciência histórica étnica em processos sociais repetitivos; a maior parte deles foi produzida no âmbito da abordagem do "costume e conflito" da Escola de Manchester. Como resultado, suas bases metodológicas não diferiram das que serão objeto de nossa discussão. Nesse sentido, tampouco honramos como história uma velha prática do estrutural-funcionalismo britânico: o acréscimo de capítulos acessórios sobre "mudança social" em etnografias de resto sincrônicas. Eles eram, via de regra, nada mais do que espaços nos quais se descarregava tudo que escapasse à visão desinteressante do presente descritivo.

³³ Alguns anos mais tarde, Smith (1960) publicou o mais ambicioso e teoricamente mais sofisticado *Government in Zazzau*, que abarcou um período de 150

anos. Diferentemente de Barnes (1954), seu objeto era menos desvelar a lógica da estase do que compreender as causas da mudança. No entanto, em termos historiográficos, o procedimento de Smith permaneceu combinatório em espírito. Os eventos e as relações eram destilados num relato generalizado de um sistema político que persistia, como se estivesse em equilíbrio, até a ruptura (causada por uma das forças especificadas num conjunto de “leis” abstratas; Smith, 1960: cap. 8).

³⁴ Nossa ironia ficará clara àqueles que têm familiaridade com os debates marcadamente a-históricos dos anos 50 e 60 sobre sistemas de casamento prescritivos e, de forma mais geral, sobre a teoria da aliança. Para uma amostra das questões relacionadas, nas palavras dos protagonistas, ver Needham (1962), Leach (1951), Homans e Schneider (1955) e Lévi-Strauss (1969, principalmente o prefácio à segunda edição).

³⁵ A concepção de que a herança e a sucessão tswana são guiadas pelo princípio prescritivo da primogenitura remete às etnografias missionárias, embora seja freqüentemente atribuída aos escritos clássicos de Schapera (e.g. 1938). Os cientistas sociais reiteraram-na desde então, geralmente sem nenhuma dúvida. Os últimos a fazê-lo foram Crowder, Parson e Parsons (1990:12f), que discordaram de nosso recente trabalho acerca do tema. Este não é o momento para refutar o argumento deles – baseado em parte num equívoco acerca de nossa análise e em parte numa interpretação curiosamente etnocêntrica e culturalmente estéril dos registros históricos (ver também J.L. Comaroff, 1990:561, n. 14, para um comentário breve). De fato, o relato é do tipo que torna claro por que a história precisa da antropologia tanto quanto a antropologia precisa da história.

³⁶ A mesma questão geral foi apresentada em vários discursos sobre as ciências humanas – talvez o mais notável seja o estudo de McCloskey (1985) sobre a retórica da economia.

³⁷ Gostaríamos de deixar claro que não utilizamos o termo “estatístico” em seu sentido estrito, puramente numérico. Desejamos nos referir, de modo genérico, a qualquer inferência do padrão predominante ou probabilidade derivada de taxas de ocorrências passadas.

³⁸ Leach não formula as conseqüências de sua análise nos termos que se seguem. Entretanto, eles advêm de seus comentários sobre a natureza da mudança social e da história (ver, e.g., 1954:212,228ff).

³⁹ Não foi por falta de tentativa, é claro. Sahlins (1985), por sua vez, argumentou de maneira convincente em prol de uma antropologia histórica estruturalista. Contudo, seus esforços não resultaram incontestes.

⁴⁰ Ver especialmente Sahlins (1990). Entretanto, não é só o estruturalismo cultural que continua em apuros com o indivíduo e o evento. O marxismo estrutural teve problemas semelhantes. Relembremos, por exemplo, os debates em torno do retrato da história por Althusser como “um processo sem sujeito” ou, na antropologia,

a alegação de Hindess e Hirst (1975:45f, 78) de que os relatos de Meillassoux (1964; 1972) acerca da economia política guro deveriam menos a Marx do que ao individualismo metodológico.

⁴¹ Esta passagem sobre biografia e diário foi retirada, com alterações, de J.L. Comaroff (1990).

⁴² N.T.: O termo original, "*subject*", pode ser traduzido simultaneamente como "sujeito" e "súdito".

⁴³ N.T.: Em francês no original, *parole* pode ser traduzido como "fala", em contraponto ao caráter estrutural atribuído à linguagem pelo estruturalismo.

⁴⁴ Trabalhos recentes sugerem que essas convenções podem estar, finalmente, mudando; para diversos exemplos, ver Martin (1987); Lave (1988); McCracken (1988); Spitulnik (1991). Isso foi resultado, em parte, da influência dos estudos culturais, disciplina relativamente nova que nos desafiou ao aplicar alguns de nossos próprios conceitos e métodos a fenômenos ocidentais (ver, e.g. Hall, Jefferson e Roberts, 1976; Willis, 1977; Hebdige, 1979, 1988). Mas foi também resultado de um apagamento mais geral das fronteiras entre as ciências humanas.

⁴⁵ Esses modelos, muitos deles com origem na lingüística, derivam de uma variedade de fontes, que vão do estruturalismo ortodoxo à pragmática jakobsoniana e à dialógica bakhtiniana. Enquanto o primeiro implicava uma concepção estática da cultura – concepção hoje intensamente atacada –, tanto a segunda quanto a terceira informam preocupações atuais com as qualidades práticas, políticas, ambíguas e transformadoras do significado.

⁴⁶ Ver Comaroff e Comaroff (1991:34f). Esta diferença freqüentemente não é reconhecida pelos historiadores sociais, que por vezes culpam os antropólogos históricos por não escreverem histórias "reais"; isto é, relatos detalhados de eventos (ver, e.g. Shillington, 1987).

⁴⁷ Isto é o que Sahlins (1990:47), seguindo Ricoeur, denominou uma "síntese do heterogêneo".

⁴⁸ N.T.: *wilderness*, no original, remete ao caráter intocado, remoto e selvagem da paisagem.

⁴⁹ N.T.: No original, *property and propriety*.

⁵⁰ N.T.: Em inglês, *style wars* soa de forma semelhante a *star wars*, "guerra nas estrelas".

⁵¹ N.T.: No original, *the West and the rest*.

⁵² N.T.: No original, *Chicago Cult* faz referência ao *cargo cult* do universo melanésio.